

A

NTOLOGÍA

Hans-Georg Gadamer



HANS-GEORG GADAMER



ANTOLOGÍA

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2001

ANTOLOGÍA

HERMENEIA

50

*Colección dirigida por
Miguel García-Baró*

Otras obras publicadas
en la colección Hermeneia:

- H. G. Gadamer, *Verdad y método* I (H 7)
- E. Levinas, *Totalidad e infinito* (H 8)
- H. G. Gadamer, *Verdad y método* II (H 34)
- W. D. Ross, *Lo correcto y lo bueno* (H 36)
- I. Kant, *Crítica de la razón práctica* (H 39)
- J. Ladrière, *La articulación del sentido* (H 41)
- W. Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios* (H 46)
- M. Henry, *Yo soy la Verdad* (H 47)
- M. Henry, *Encarnación. Una filosofía de la carne* (H 49)

La traducción del original alemán *Lesebuch* fue realizada por Constantino Ruiz-Garrido (el Prefacio y los capítulos 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16) y por Manuel Olasagasti (los capítulos 1, 2, 3, 4 y 9).

La cubierta ha sido diseñada por Christian Hugo

© J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1997

© Ediciones Sígueme, S.A., 2001

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca/España

ISBN: 84-301-1436-X

Depósito legal: S. 1176-2001

Impreso en España - Printed in Spain

Fotocomposición Rico Adrados, S.L., Burgos

Imprime: Gráficas Varona

Polígono El Montalvo - Salamanca 2001

CONTENIDO

<i>Prefacio del editor Jean Grondin</i>	9
1. Autopresentación de Hans-Georg Gadamer (1975)	21

I. SOBRE LA HERMENÉUTICA

2. Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica (1968)	57
3. La universalidad del problema hermenéutico (1966)	85
4. Lenguaje y comprensión (1970)	99
5. Sobre la posibilidad de una ética filosófica (1963)	117
6. De la palabra al concepto (1995)	135

II. SOBRE LA ESTÉTICA

7. La estética y la hermenéutica (1964)	151
8. Acerca de la verdad de la palabra (1971)	161
9. Texto e interpretación (1983)	189
10. Palabra e imagen: «así de verdadero, así de óntico» (1992)	223

III. SOBRE LA FILOSOFÍA Y SU HISTORIA

11. La filosofía griega y el pensamiento moderno (1978)	259
12. Platón como retratista (1988)	267
13. La herencia de Hegel (1980)	305
14. Heidegger y el lenguaje de la metafísica (1968)	331
15. Hermenéutica y diferencia ontológica (1989)	343

IV. HANS-GEORG GADAMER EN DIÁLOGO

16. Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer y se da fe de su recepción histórica	363
<i>Procedencia de los textos</i>	383
<i>Índice de nombres</i>	385
<i>Índice de materias</i>	391

Advertencia sobre la traducción
de los capítulos 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16

Es proverbial la productividad del alemán para crear términos abstractos, muy difíciles de traducir a las lenguas románicas y al inglés. Así sucede principalmente desde Heidegger. En nuestra traducción hemos seguido con bastante fidelidad las traducciones ofrecidas por J. Gaos en su versión de *El ser y el tiempo*, y por X. Zubiri en su versión de *¿Qué es metafísica?* Se han tenido también muy en cuenta las traducciones ofrecidas por la monumental obra de J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*.

Las excepciones más importantes, en cuanto a J. Gaos, son *eigentlich* y *uneigentlich*, que generalmente no se han traducido por «propio» e «impropio», sino por «auténtico» e «inauténtico», respectivamente (siguiendo a la mayoría de los traductores). En cuanto a las traducciones ofrecidas por los traductores de *Verdad y método*, no he aceptado la de «estar ahí», para traducir *Dasein*, sino la de «ser ahí». Se trata de una determinación ontológica, no de un estado. Se ha respetado, como inevitable inconsecuencia, la traducción de *Destruktion* por «destrucción», a pesar de que el término alemán no significa propiamente «destrucción» (para ello existe el término *Zerstörung*), sino «desmontaje» (lo que en alemán se dice *Abbau*). Pero el juego de palabras con *Dekonstruktion* («deconstrucción») así lo exigía.

Finalmente, en muchas ocasiones se ha indicado conjuntamente el término alemán, porque algunas publicaciones mencionan sin más (¿como intraducibles?) los términos alemanes. Así sucede frecuentísimamente, por ejemplo, con *Dasein*.

Constantino Ruiz-Garrido

PREFACIO DEL EDITOR JEAN GRONDIN

El pensamiento de Hans-Georg Gadamer ha quedado expresado definitivamente por escrito el año 1995 con la finalización de la edición de sus *Obras completas*, en diez volúmenes. La obra de Gadamer aparece principalmente en dos formas: primero, en su extensa obra —compuesta tardíamente (1960) y en verdad magnífica— titulada *Wahrheit und Methode* (*Verdad y método* I, Salamanca ⁸1999), que constituye el primer libro de sus *Obras completas*; y después, en nueve volúmenes con escritos de menor extensión, todos los cuales hacen referencia al proyecto de pensamiento del *magnum opus*, aunque se ocupan de estudiar problemas tan diversos como las ciencias del espíritu, la poética, la estética, la filosofía práctica y la historia de la filosofía en la época antigua y en la más reciente. La diversidad de estos ámbitos de temas fue precisamente la que sugirió a Gadamer que reclamara universalidad para la experiencia de una verdad hermenéutica que no se diluye por completo en la objetividad o en la objetivización construida por la ciencia metódica. La verdad ¿es realmente algo que se pueda objetivizar y verificar definitivamente?, ¿es algo que pueda codificarse y encerrarse —por decirlo así— exhaustivamente en la forma de un enunciado? Por la experiencia adquirida con el arte, las ciencias históricas del espíritu, la filosofía y el lenguaje, Gadamer entendió que la concepción de la verdad, sugerida por la prometeica metodología científica, podría acarrear, quizás como consecuencia, una mengua de la libertad humana. Pues su confianza no crítica en la técnica paraliza de manera inaudita la capacidad humana de juicio, la responsabilidad humana y también la solidaridad creada por la familiaridad que brota de ellas y que nos promete obligatoriedad. Con la fe en los métodos ¿no se olvidó que la praxis humana no se diluye en pura técnica, es decir, en la mera aplicación de reglas, que, después de todo, una máquina o un ordenador es capaz de realizar mejor? Esta reconquista de los espacios li-

bres para la responsabilidad humana es lo que ha propuesto Hans-Georg Gadamer con su hermenéutica. El hecho de que se obtuviera con ello poca seguridad apodíctica y no excesivas normas fundamentadas últimamente, es lo que habría de infundir inseguridad en muchas cabezas seducidas precisamente por la pretensión de exclusividad con que se alza la idea moderna de la verdad. Partiendo de sus presupuestos metodológicos (analizados a fondo por Gadamer), ellos no eran capaces de hacer otra cosa que no fuera señalar, alzando su dedo índice, el fantasma del relativismo, que al parecer acechaba aquí. Pero para Gadamer era más importante distanciarse un poco de esa arrogancia técnica, que quizás se basaba en un olvido de la finitud humana (Heidegger hablaba en este caso, como es bien sabido, de «olvido del ser»), para volver a honrar la virtud del diálogo, de la capacidad de escucharse unos a otros. El único principio metodológico de Gadamer es que quizás sea el otro el que pudiera tener razón.

Por eso, la fuerza de Gadamer consiste en que él es capaz de escuchar; su fuerza es el diálogo. Partiendo de esta situación fundamental desarrolló consecuentemente su hermenéutica. Es bien sabido que tuvo maestros muy famosos, creativos y por ende también porfiados, procedentes de las más diversas escuelas, entre los cuales se convirtió en mediador: neokantianos como Richard Höningwald o Paul Natorp, kantianos —más realistas— del valor como Nicolai Hartmann o Max Scheler, fenomenólogos como Edmund Husserl o Martin Heidegger, científicos del arte y de la literatura como Ernst Robert Curtius, Leo Spitzer, Richard Hamann y Max Kommerell, teólogos como Rudolf Bultmann o Rudolf Otto, filólogos de la antigüedad clásica como Paul Friedländer y Werner Jaeger. ¿Fue la pura verdad metodológica la que brotó de todos esos geniales proyectos? Entonces, los enfoques —tan distintos— de esos maestros ¿eran tan incompatibles? Por eso, Gadamer se atuvo durante su vida a aquella máxima de Leibniz: apruebo casi todo lo que leo. Esto en realidad suena a relativismo. Pero tan sólo hoy día. Porque las palabras fueron pronunciadas por un genio tan universal como Leibniz, que fue con seguridad el más elocuente exponente de la Ilustración, y debe considerarse sin duda alguna como uno de los más decididos defensores del racionalismo. Pues la razón es la facultad del hombre para comunicarse de manera universal. Leibniz lo practicó también, cuando él mismo estableció una ejemplar reconciliación entre la

idea moderna de la ciencia y la metafísica antigua. De Leibniz procede también aquel principio: *nihil est sine ratione* («todo tiene su razón»). Es consecuente con este principio el hecho de que su inventor introdujera en la filosofía el concepto de la perspectiva. Todo tiene su razón, si lo contemplamos desde su correspondiente punto de vista. Esto no significa, ni mucho menos, que todo esté igualmente justificado. Eso no es más que una falacia del racionalismo miope que olvida la función mediadora de la razón. Tan sólo cuando alguien reflexiona sobre una pretensión de verdad desde su perspectiva, desde la cual algo quiere hablarle, entonces uno se pone en condiciones de poder juzgar acerca de su legitimación objetiva. Esto no es relativismo, sino –si queremos llamarlo así– un racionalismo nacido del espíritu de Leibniz. Haríamos bien en entender la pretensión de universalidad de la hermenéutica a partir de Leibniz, y no desde el concepto popular y trivial del perspectivismo relativista, al que por no saber qué hacer se atribuye a Nietzsche.

Este arte del diálogo, del saber escuchar, del reconocimiento del otro, lo practicó también Gadamer como maestro y como autor. Su obra principal –en estas circunstancias podría haber sido únicamente una hermenéutica general– se compuso a instancias de sus discípulos e interlocutores, que querían enseñar algo de él. Había algo en su interior que se había rebelado siempre contra el carácter de monólogo que tiene el escribir. Y, así, confesaba Gadamer en la «Autopresentación» del año 1975, con la que comienza la presente antología: «Por lo demás, el escribir representó para mí durante mucho tiempo una verdadera tortura. Siempre tenía la impresión de que Heidegger me miraba por encima del hombro». Tal vez la obra *Verdad y método* llegó a ser tan voluminosa, porque Gadamer tenía que dar testimonio de la diversidad de sus interlocutores y de sus fuentes de experiencia. Él no aprobaba todo lo que había leído, pero aprendía de todo ello. Con esto propugnó una teoría del comprender, es decir, una hermenéutica, que no proclamaba –segura de sí misma– reglas fijas para la interpretación en una sola dirección, sino que cultivaba la virtud del saber escuchar¹, del diálogo y de la búsqueda común de la verdad.

1. Cf., a propósito, el reciente estudio de H. G. Gadamer, representativo de sus obras posteriores: *Über das Hören*, en Thomas Vogel (ed.), *Über das Hören. Einem Phänomen auf der Spur*, Tübingen 1996, 197-205. El 1 de febrero de 1996 Gadamer dio una conferencia en Mannheim, exponiendo sus ideas sobre este tema, con el tí-

La presente antología ofrece una selección de los escritos breves más importantes de Gadamer, que son representativos de toda su obra. Creímos que había que resistir a la tentación de elegir extractos de su obra principal *Verdad y método*, porque esa tentación infringe el principio hermenéutico de que las diversas partes de un escrito sólo deben entenderse y leerse en conexión con el conjunto de la obra. Los criterios para la selección de los escritos breves fueron la posibilidad de que todos los lean, y la importancia y el carácter representativo de los textos.

Por «la posibilidad de que todos los lean» no nos referimos aquí tanto a unos textos dirigidos a un público amplio en el sentido de que aborden temas de interés para el gran público. Esos textos, nacidos casi siempre de conferencias, los expone Gadamer en la serie de sus obras que se publicaron en la Biblioteca Suhrkamp. Se interesan, por ejemplo, por cuestiones relativas a la salud humana, al futuro de Europa y a las consecuencias tangibles de la revolución técnica e industrial. Esa sección de la obra de Gadamer, que no se recogió en buena parte en la edición de sus *Obras completas*, puede considerarse –digámoslo así– como la «hermenéutica aplicada» de Gadamer. Aquí se seleccionan más bien los textos que tienen un carácter lo menos técnico posible y que nos permiten penetrar principalmente en la autocomprensión teórica e histórica de la hermenéutica. La «Autopresentación» de 1975 ofrece un imprescindible informe biográfico-filosófico, mientras que la «Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica» perfila y explica el nuevo proyecto de Gadamer, en contraste con la autocomprensión tradicional de la hermenéutica. Tan sólo a partir de este movimiento de eliminación puede entenderse la pretensión de universalidad que se expone en los demás textos de esta primera parte (bajo el título de «Hermenéutica»). El estudio sobre «La universalidad del problema hermenéutico» (1966), completado aquí con el estudio «Lenguaje y comprensión» (1970), desencadenó por sí mismo la famosa controversia con la crítica de la ideología de Jürgen Habermas, cimentada todavía por aquel entonces sobre base psicoanalítica, mientras que el ensayo de

tulo «Entre la idea y la palabra. Una filosofía del escuchar». Como una filosofía del escuchar se sintetizaría de hecho la idea básica universal de la hermenéutica, pero una idea también difícil por estar cargada de tensiones, más aún, se sintetizaría en ella la ética de la hermenéutica.

1963 «Sobre la posibilidad de una ética filosófica», con su magistral concisión, contribuyó como ningún otro enfoque a la extensa rehabilitación de la filosofía práctica en Alemania. En los textos de 1963 y de 1966 se explicaron no sólo las consecuencias éticas sino también las raíces éticas del enfoque hermenéutico. Fueron las que fascinaron a la filosofía social de Habermas, cuyos méritos a este respecto consisten quizás en haber dado cabida a la hermenéutica entre las ciencias sociales. Por aquel entonces Habermas creía tener que hacer valer el carácter dilucidatorio y científico del psicoanálisis emancipador y de la crítica de la ideología marxista en contra de la hermenéutica. Pero, a consecuencia de su controversia con Gadamer, que quedó documentada en el volumen de miscelánea titulado *Hermeneutik und Ideologiekritik* («Hermenéutica y crítica de la ideología», 1971), Habermas abandonó en buena parte el enfoque psicoanalítico y las consignas dimanadas de la crítica de la ideología y trató de ajustar sus ideas en una teoría amplia de la acción comunicativa. En la medida en que esta teoría parte de una autocomprensión concebida según el modelo de la comprensión interhumana, podrá considerarse como una renovación implícita de la pretensión de universalidad de la hermenéutica.

Después de finalizada la publicación de sus *Obras completas*, Gadamer encontró nueva libertad para dedicarse renovadamente a las cuestiones de la hermenéutica y de la lingüisticidad (*Sprachlichkeit* o capacidad que el hombre tiene para el lenguaje), que estudió bajo el tema general de investigación titulado «De la palabra al concepto». Le interesaba, entre otras cosas, la cuestión de si el concepto universal no representa quizás una abstracción nominalista que induzca a error, es decir, una abstracción instrumental, cuando se lo contempla aislado del horizonte del diálogo, por el cual cada palabra adquiere su sentido. El texto de este ciclo que lleva por título: «De la palabra al concepto» (1995), no es seguramente tan clásico como los textos más antiguos, pero fue seleccionado en la presente sección porque permite que nuestra mirada penetre con frescor en la última etapa de las reflexiones de Gadamer sobre la hermenéutica.

La segunda parte principal ofrece una selección de los escritos de Gadamer sobre la estética y la poética. Pero tan sólo una separación artificial puede hacerlos aparecer junto a —o después de— los textos sobre la hermenéutica, pues no hay nada más erróneo que

pretender ver en ellos, por decirlo así, la hermenéutica aplicada de Gadamer, tal y como se ha hecho con frecuencia. Más bien habría que ver en ellos la primerísima inspiración de la hermenéutica de Gadamer, ya que en el poder enunciativo de la palabra poética, donde se experimenta la verdad, vio siempre Gadamer un oportuno correctivo contra el juego puro de palabras, a menudo estéril, de la filosofía. La temática «De la palabra al concepto» señala también hoy hacia esa pérdida que la palabra experimenta, cuando se desliga de su contexto del diálogo y se convierte en el concepto universal nominalista. La estética de Gadamer, que naturalmente constituye también la primera parte de la obra *Verdad y método*, se esfuerza en deducir consecuencias de esta función de verdad de la palabra poética. Su primera consecuencia se halla en la decidida problematización de la denominada conciencia estética, que quiere enjuiciar las obras de arte según criterios puramente «estéticos» y les arrebató, por tanto, su dimensión de verdad y su situación vital (*Sitz im Leben*). La estética de Gadamer tiene al principio el aspecto de una antiestética, porque pone de manifiesto que la distinción estética es una abstracción impuesta por el monopolio de la verdad que la moderna metodología científica pretende tener. El estudio de 1964, titulado «Estética y hermenéutica», que aquí constituye el prelude para ese descubrimiento de la cuestión de la verdad en la experiencia del arte, expresa así el cometido del pensamiento: la estética tiene que reconvertirse en hermenéutica. No se trata de una «supresión transformadora» (*Aufhebung*) de la exigencia estética en el *medium* de la inteligibilidad, según dice la crítica, repetida sin cesar, lanzada por la Escuela de la «De-construcción», sino que se trata de la reelaboración de una experiencia de la verdad, que hace justicia a esa exigencia, pero también a los límites del entender fijados con ella. En esta situación, el estudio «Acerca de la verdad de la palabra» adquiere una función clave. Gadamer lo presentó por primera vez en una conferencia en 1971, y desde entonces se ha referido constantemente a él como a un texto que señala hacia el futuro². Pero no lo entregó a la imprenta has-

2. Cf. el epílogo a la tercera edición de *Wahrheit und Methode*, 1972 (Gesammelte Werke II, Tübingen 1986: en adelante citaremos *Obras completas* II, 475. En este caso concreto existe además versión castellana: *Verdad y método* I, Sígueme, Salamanca⁸1998, 641). Allí se hizo referencia ya al tema de trabajo «Imagen y palabra».

ta el año 1993³, como si hubiera querido o tenido que reflexionar durante más tiempo sobre esta temática. El desarrollo de esta temática de la verdad, tal como se encuentra en el enunciado sobre el arte, halló seguramente su forma más explícita en el ensayo «Texto e interpretación», que surgió con ocasión de que Gadamer quisiera entablar diálogo con Derrida, y que encontró su forma definitiva en el texto posterior: «Palabra e imagen: 'así de verdadero, así de óntico'». Por ser quizás las formas más maduras de la «estética», en la que Gadamer trabajó intensamente después de terminada su obra *Verdad y método*, estos ensayos se eligieron para la presente antología.

Mientras tanto Gadamer permaneció siempre en diálogo con los clásicos del pensamiento filosófico. En consonancia con esto, los estudios sobre la historia de la filosofía ocupan un lugar destacado en su obra. Pues, de acuerdo con su hermenéutica, no se puede cultivar la filosofía sin este diálogo que se prolonga durante milenios. Evidentemente, aquí es donde menos se podría hacer justicia a la riqueza de las diversas interpretaciones ofrecidas por Gadamer. Pero no por eso podemos ignorar el espíritu que fue su hilo conductor. Qué interpretaciones son aquí más clásicas o más importantes, eso es algo que se puede decidir únicamente por la correspondiente problemática. Tendremos que limitarnos a tres autores: Platón, Hegel y Heidegger, que son seguramente los interlocutores más constantes del pensamiento de Gadamer, a quienes él dedicó algunas publicaciones (*Platos dialektische Ethik*, *Plato im Dialog*, *Hegel Dialektik* y *Heideggers Wege*). En la selección de textos representativos acerca de estos pensadores, se eligieron los ensayos que parecían más adecuados para ilustrar la forma del proceder y del dialogar hermenéutico de Gadamer. Esta forma reside en la reflexión sobre la «eficacia histórica» (*Wirkungsgeschichte*), es decir, en la reflexión sobre la forma en que la historia influye en cada ensayo de pensamiento filosófico, incluso más allá de nuestra conciencia acerca de ella. Cada pensador se halla personalmente en un contexto de tradición que

3. En las *Obras completas* VIII, 37-57. Este texto no debe confundirse con el ensayo del mismo título que Gadamer publicó en 1988 en el anuario de la Martin-Heidegger-Gesellschaft y que hizo que se imprimiera en el vol. IX de las *Obras completas* con el nuevo título: *Dichten und Denken im Spiegel von Hölderlins Andenken*. Sin embargo, la identidad del título, que pasó tal vez inadvertida y que por eso mismo es mucho más seductora, señala la tenacidad del tema.

él mismo continúa y cuya percepción hace que sea posible. Platón nos explica quién y qué era Sócrates; Hegel nos hace ver intuitiva e ineludiblemente la historia de la filosofía, y Heidegger, el lenguaje de la metafísica. Este hilo conductor, que contempla la situación de la eficacia histórica en un contexto de diálogo, es el que decidió la elección de los textos.

Después del convincente texto inicial sobre «La filosofía griega y el pensamiento moderno», donde se pone de relieve que la idea de los límites de la objetivización es la que tanto fascina a Gadamer en el pensamiento de los griegos, el estudio posterior «Platón como retratista» (1986) nos muestra cómo Platón, el primer filósofo cuyo *corpus* se ha conservado, recurre a su vez —en su pensamiento— al modelo de Sócrates y lo dibuja de manera que tenga eficacia para la posteridad. En él se manifiesta también cómo el motivo socrático del no saber (la «ignorancia») sigue siendo constitutivo no sólo para Platón, sino también fundamentalmente para los empeños del pensamiento filosófico y para Gadamer. Este texto ilumina a su vez una interpretación socrática propia que Gadamer hace de Platón, una interpretación que busca a Platón, no tanto en la «doctrina de las ideas», tratada por él mismo, sino más bien en la praxis de la dialéctica, ejercida siempre por él, es decir, en el diálogo. *Plato im Dialog* («Platón en el diálogo») es también el título de la última obra de Gadamer sobre Platón y la filosofía griega, que se publicó en 1991 incluyéndose en el vol. 7 de sus *Obras completas*. Esta obra madura sobre Platón fue, junto a la estética y la poética, el segundo gran propósito que Gadamer llevó adelante después de terminar su obra *Verdad y método*.

«La herencia de Hegel» se escribió con ocasión del discurso pronunciado por Gadamer al ser galardonado con el premio «Hegel» en 1979. Estudia como tema no sólo el intento de Hegel por asimilarse la historia anterior de la filosofía —por cuyo resultado Hegel recomendó su propio sistema—, sino también la «eficacia histórica» (*Wirkungsgeschichte*) de Hegel, dentro de la cual se sitúa el mismo Gadamer. El artículo se escogió, entre otras razones, porque en él se completa muy felizmente el cuarto texto sobre «Heidegger y el lenguaje de la metafísica» (1968) mediante la cita de cartas de Heidegger. En este artículo se ve acertadamente dónde y de qué modo Gadamer, con su hermenéutica, se distancia de su maestro. Si el nuevo

enfoque revolucionario de Heidegger se dedicaba a la destrucción de una conceptualidad metafísica que distanciaba, Gadamer se pregunta si, a pesar de todo, no habrá un lenguaje de la metafísica con el que se pueda salvar una enorme distancia. El hecho de hablarse de un lenguaje acabado de la metafísica, con su exigencia totalizadora, ¿no es ya en sí mismo una secreta creación metafísica? ¿No explica también por qué Heidegger, en los caminos ulteriores de su pensamiento, puede esperar una salvación del olvido del ser únicamente por un lenguaje completamente nuevo que suspira por la poesía de Hölderlin? ¿No olvida así que el lenguaje no es tanto la casa del ser (que viene) sino más bien la articulación del humano «ser-uno-con-otro», que se mantiene siempre abierto a nuestras posibilidades de experiencia y enunciado? Esta cuestión acerca de la herencia metafísica o fenomenológica de nuestra conceptualidad sigue manteniendo en vilo el intento de autocomprensión de la filosofía actual.

El último estudio aquí recogido sobre «Hermenéutica y diferencia ontológica» (1989) marca una nueva etapa en el diálogo con Heidegger. En efecto, documenta la recepción extraordinariamente viva que Gadamer hizo de las antiguas lecciones, recientemente aparecidas, de su maestro, a las que él mismo había asistido en Friburgo y en Marburgo durante los años 1923 a 1928. La lectura de estas lecciones fue para él como un reencuentro con la propia juventud y con el propio origen. En ellas Gadamer volvió a encontrarse con el fenomenológico hermeneuta Heidegger, quien llegó a ser decisivo para su vida, pero a quien nunca había reconocido correctamente en sus publicaciones. A pesar de toda su simpatía de fondo, se sentía siempre un poco repelido por el estilo característico de los textos de Heidegger posteriores a la «vuelta» (*Kehre*), un estilo que para su sensibilidad lingüística tenía un punto de exceso manierista. Pero Gadamer no había vuelto a oír las palabras de Heidegger, ni siquiera en su obra *Sein und Zeit* («El ser y el tiempo»), una obra que a él le parecía de modo excesivo como una acomodación exterior a la filosofía trascendental de impronta neokantiana y husserleriana, que tal vez iban en contra de las intuiciones de Heidegger sobre la hermenéutica del existir humano (*Dasein* o «ser ahí») yerto en el puro «ahí» (*Da*). Pues Heidegger no era tanto para Gadamer el pensador del ser sino más bien el pensador del «ahí» (*Da*), de la temporal momentaneidad (*Weile*), a la que de hecho hemos sido traspuestos, es

decir, entendiendo y no entendiendo. La aceptación del concepto metafísico del ser delataría ya algo de la búsqueda de lenguaje y de la necesidad de lenguaje en Heidegger. En la hermenéutica de la facticidad no se trataba tanto del ser, sino más bien de la experiencia de ese «ahí» (*Da*) temporal, incomprensible, de que «en el hombre se abre el 'ahí' y, a pesar de toda su apertura, permanece oculto», según se lee en la p. 352 de la presente obra. Esta experiencia es la que el joven Heidegger inculcaba tan impresionantemente a sus oyentes, y en nombre de la cual él ejercitaba previamente ante ellos una destrucción de la tradición ontológica. Gadamer le entendió tan bien en aquel entonces, que la idea directriz de «una destrucción crítica de la tradición filosófica» la tomó ya como consigna en un escrito de 1924, cuando su maestro no había publicado aún ninguno de sus proyectos orientados en esta dirección⁴. Este concepto lo había desarrollado Heidegger en 1922 en un manuscrito no impreso que llevaba el título de «Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (indicación de la situación hermenéutica)», que él había enviado a Paul Natorp, para justificar su llamamiento a Marburgo. Cuando Gadamer pudo leer el manuscrito de Natorp, se sintió tan impresionado por él como si hubiera recibido una descarga eléctrica⁵. Se decidió entonces a proseguir sus estudios en Friburgo, con Heidegger. Gadamer consideró siempre ese manuscrito como lo mejor que Heidegger había escrito jamás. Fue para él una dicha especial el hecho de que el manuscrito que se creía perdido reapareciera casualmente en 1989 y fuese publicado⁶. Hasta tal punto reconoció en él el conflicto religioso de su maestro, que escribió a este propósito una introducción con el título «Escrito teológico de Heidegger durante su juventud». El estudio sobre «Hermenéutica y diferencia ontológica», compuesto en ese mismo año, da testimonio de esa dicha y del efecto de descarga eléctrica que tuvieron las antiguas lecciones de Heidegger, en las que podemos sospechar que se encontraban las semillas que condujeron al desarrollo de la hermenéutica filosófica de Gadamer.

4. Cf. H. G. Gadamer, *Metaphysik der Erkenntnis. Zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann*, en «Logos» 12 (1923/1924) 350. Cf., a propósito, J. Grondin, *Gadamer vor Heidegger*, en «Internationale Zeitschrift für Philosophie» (1996).

5. Cf. H. G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt a. M. 1977, 212. Cf. *Obras completas* III, 263 y 309.

6. En «Dilthey-Jahrbuch» 6 (1989) 237-269.

Por último, una entrevista nueva cierra el presente volumen, porque en la hermenéutica el final no es nunca un monólogo. Es verdad que Gadamer, en los últimos años, cuando se encontraba en el cenit de su fama, concedió muchas entrevistas. Pero en una persona como él, que tenía un natural dialógico y socrático, eso no es realmente un infortunio. Porque en esas entrevistas se ve en qué alto grado la hermenéutica de Gadamer nació de la práctica del diálogo. Como existen ya muchas entrevistas que ofrecen una retrospectiva biográfica y que giran sin cesar en torno a la cuestión planteada acerca de la función social del filósofo, en este diálogo-antología lo único que interesaba era confrontar al maestro con algunos puntos críticos y recepciones críticas de su enfoque hermenéutico, que no se pueden abstraer ya de la propia eficacia histórica (*Wirkungsgeschichte*) de Gadamer. Estas respuestas surgieron en la visión retrospectiva de toda la obra y no se entendieron en absoluto como la última palabra. Si es que existe algo así como la última palabra, ésta –tratándose de una antología (en alemán: *Lesebuch*, «libro de lectura»)– se hallará siempre en el lector (en alemán: *Leser*).

Autopresentación de Hans-Georg Gadamer

Cuando el año 1918, tras el examen de grado, abandoné el Instituto del Espíritu Santo en Breslau y, dentro aún del último año de la primera Guerra mundial, empecé a visitar la universidad de Breslau, todavía no había decidido cursar filosofía.

Mi padre era un investigador de ciencias naturales y poco amigo de los conocimientos librescos, aunque sabía de memoria versos de Horacio. Por ello durante mi niñez había intentado encauzarme hacia las ciencias naturales y quedó muy decepcionado con su fracaso. Porque supo desde el comienzo de mis estudios universitarios que yo simpatizaba con los «profesores charlatanes». El no puso obstáculos, pero toda su vida estuvo muy descontento de mí.

Los estudios universitarios eran entonces como el inicio de una odisea. Me atraían muchas disciplinas, probé algo de bastantes de ellas, y cuando al fin dejé de lado mis aficiones a la ciencia de la literatura, a la historia y a la historia del arte para seguir con mi interés por la filosofía, lo que me quedó no fue simplemente el abandono de unas aficiones para dedicarme a una sola, sino la lenta iniciación en un trabajo disciplinado. En medio de la confusión que trajo consigo la primera Guerra mundial y su desenlace en el escenario alemán, ya no era posible la mera continuidad dentro de una larga tradición. Por esto, la desorientación reinante fue un acicate más para abordar las cuestiones filosóficas.

En el campo de la filosofía para nosotros los jóvenes tampoco era ya viable una mera continuación de lo que había creado la generación anterior. El neokantismo, que gozaba de una verdadera vigencia mundial, aunque discutida, se había venido abajo en los frentes de batalla al igual que la orgullosa conciencia cultural de la época liberal con su fe en el progreso a través de la ciencia. Los jóvenes buscábamos una nueva orientación en un mundo desorientado. Pero nos hallábamos prácticamente reclusos en el escenario alemán, donde

contendían entre sí la amargura y el afán de renovación, la pobreza, la desesperanza y la voluntad de vida inquebrantable de la juventud. Su plasmación cultural fue inequívoca. El expresionismo en la vida y en el arte pasó a ser la corriente dominante. Mientras proseguía el auge de las ciencias naturales principalmente desde la teoría de la relatividad de Einstein, cundía un verdadero talante catastrofista en los sectores ideológicos de la literatura y la ciencia, talante que inducía al repliegue en sí mismo y propiciaba la ruptura con las antiguas tradiciones. El desplome del idealismo alemán (como rezaba un libro muy citado de Paul Ernst) era sólo la vertiente académica de la nueva conciencia histórica. La otra vertiente, mucho más amplia, encontró su expresión en el éxito sensacional de la obra *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler, ese romance entre ciencia y fantasía histórica, «tan admirado como denostado»... y que fue en definitiva tanto el precipitado de un talante histórico como una incitación a cuestionar la fe moderna en el progreso y sus orgullosos ideales de productividad. En esta situación hubo un escrito muy de segundo orden que me produjo un efecto revolucionario. Fue el libro de Theodor Lessing (que en un período posterior, aún más confuso, iba a caer víctima de un atentado nazi), *Europa und Asien*, que cuestionaba todo el pensamiento productivo europeo desde la perspectiva de la sabiduría de oriente. Por primera vez vi cómo se relativizaba todo el horizonte que la tradición, la educación, la escuela y el entorno habían formado a mi alrededor. Empecé a ejercitar algo que quizá se podía llamar pensamiento. Ciertos escritores importantes me dieron alguna orientación. Recuerdo la honda impresión que me causó ya en el último curso de instituto el escrito de Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen* («Consideraciones de un apolítico»). La contraposición fanática entre arte y vida expresada en Tonio Kröger me afectó, y el tono melancólico de las primeras novelas de Hermann Hesse me encantaba.

Richard Hönigswald representó para mí una primera introducción en el arte del pensar conceptual, cuya dialéctica bien cincelada defendía con elegancia, aunque no sin una cierta monotonía, la posición idealista transcendental del neokantismo contra todo psicologismo. Tomé caligráficamente y transcribí después su curso sobre *Grundfragen der Erkenntnistheorie* (Cuestiones básicas sobre teoría del conocimiento). Más tarde remití los dos cuadernos al Hönigs-

wald-Archiv creado por Hans Wagner. Eran una buena introducción a la filosofía trascendental. De ese modo llegué con una cierta preparación a Marburgo el año 1919.

Allí tuve pronto nuevas experiencias universitarias. A diferencia de las universidades de las grandes ciudades, las «pequeñas» llevaban aún una verdadera vida académica, una «vida de ideas» en el sentido de Humboldt, y la facultad de filosofía contaba en cada asignatura, alrededor de cada profesor, con un «círculo», y uno se sentía atraído hacia múltiples intereses. Entonces empezó en Marburgo la crítica a la teología histórica, llevada a cabo por la denominada teología dialéctica, siguiendo el ejemplo de Barth en su comentario a la Carta a los romanos. Los jóvenes extremaban su crítica al metodologismo de las escuelas neokantianas, mientras elogiaban la descripción fenomenológica de Husserl. Pero fue sobre todo la filosofía de la vida, detrás de la cual estaba Friedrich Nietzsche, el «acontecimiento» europeo, lo que impregnó todo nuestro sentimiento cósmico, y en conexión con ello, introdujo en los jóvenes espíritus el problema del relativismo histórico debatido a la luz de Wilhelm Dilthey y de Ernst Troeltsch.

A esto se añadió la llegada al mundo universitario del círculo formado alrededor del poeta Stefan George. Fueron especialmente los libros de Friedrich Gundolf, fascinantes y de gran influencia, los que crearon una nueva sensibilidad artística en el tratamiento científico de la poesía. Y en general todo lo que nació de este círculo: los libros de Gundolf y el escrito de Ernst Bertram sobre Nietzsche, la retórica panfletaria de Wolters, la transparencia cristalina de Salin y, de modo especial, el ataque enfático de Erich von Kahler al célebre discurso de Max Weber sobre «la ciencia como profesión», que constituyó en realidad una única y enorme provocación. Eran voces de una crítica cerrada a la cultura. Pero a diferencia de opiniones similares de otras latitudes, que encontraban una cierta audiencia en la típica insatisfacción de principiantes universitarios, entre los que me contaba, se tenía aquí la impresión de que algo se estaba fraguando. Había una fuerza (poder) detrás de unas proclamas a menudo monótonas. Que un poeta como George ejerciera con la mágica resonancia de sus versos y la energía de su persona tan fuerte influencia en las gentes daba que pensar y representaba un correctivo para el juego conceptual del estudio filosófico que yo nunca pude olvidar del todo.

Yo no podía negar la posibilidad de que la experiencia del arte afectara en algo a la filosofía. Que el arte es el verdadero órgano de la filosofía o quizá incluso su interlocutor aventajado era una verdad que había preocupado a la filosofía del romanticismo alemán hasta el final de la era idealista. La filosofía universitaria de la época post-hegeliana hubo de pagar el desconocimiento de esta verdad con su propia ruina. Esto es aplicable al neokantismo lo mismo que al nuevo positivismo de hoy día. Nuestra herencia histórica nos invitaba a recuperar esta verdad.

No era desde luego ninguna salida satisfactoria remitirse a la verdad del arte frente a las dudas del relativismo histórico, que cuestionan radicalmente la pretensión de toda filosofía de buscar la verdad por la vía conceptual. Este testimonio es, por una parte, demasiado fuerte. Porque nadie pretenderá transferir a cumbres del arte la fe en el progreso que caracteriza a la ciencia y ver, por ejemplo, en Shakespeare un progreso sobre Sófocles o en Miguel Ángel un progreso sobre Fidias. Por otra parte, el testimonio del arte es también demasiado débil, ya que la obra de arte sustrae al concepto la verdad que ella materializa. En cualquier caso la formación que proporcionaba la conciencia estética era tan insegura como la de la conciencia histórica con su idea de las «concepciones del mundo». Pero esto no significaba que el arte perdiera su fascinación, al igual que el encuentro con las tradiciones del pensamiento histórico. Al contrario, el lenguaje del arte como el de los grandes filósofos denotaba tanto más una confusa e inevitable aspiración a la verdad que no se podía neutralizar con ninguna «historia del problema» ni se dejaba doblegar bajo las leyes de la rígida cientificidad y del progreso metodológico. Este talante fue calificado entonces en Alemania de «existencial» bajo la influencia de una nueva recepción de Kierkegaard. Interesaba una verdad que no se acreditara tanto en unos enunciados o conocimientos generales como en la inmediatez de las propias vivencias y en la intransferibilidad de la propia existencia. Dostoievski podía enseñarnos mucho en esta línea. Los volúmenes de sus novelas, encuadernados en rojo en la edición de Piper, brillaban en todos los escritorios. Las cartas de van Gogh y de Kierkegaard, frente a Hegel, nos fascinaban, y detrás de todas las audacias y riesgos de nuestro compromiso existencial aparecía —como una amenaza aún apenas visible al tradicionalismo romántico de nuestra cultura

escolar— la figura gigante de Friedrich Nietzsche que, con su crítica, lo arrebataba todo, también todas las ilusiones de la autoconciencia. ¿Dónde estaba el pensador cuya fuerza filosófica pudiera hacer frente a estos desafíos?

En la escuela de Marburgo se abrió paso asimismo la nueva conciencia del tiempo. El entusiasmo forzado con que el riguroso metodólogo de la escuela de Marburgo, Paul Natorp, se lanzó en edad avanzada hacia la inefabilidad mística de lo inconcreto (además de a Platón y a Dostoievski, a Beethoven y a Rabindranath Tagore, a la tradición mística de Plotino y del maestro Eckhart —hasta a los cuáqueros—), causó impresión, y no menos la energía salvaje con que Max Scheler demostró —como conferenciante invitado en Marburgo— su agudo talento fenomenológico en campos siempre nuevos e inesperados. A esto se añadió la fría lucidez con que Nicolai Hartmann intentó borrar su propio pasado idealista con una argumentación crítica; un pensador y maestro de impresionante tenacidad. Cuando yo escribí mi disertación sobre Platón y me doctoré en 1922, demasiado joven, estaba bajo la influencia predominante de Nicolai Hartmann, que se enfrentó al sistematismo idealista de Natorp. Lo que había de vivo en nosotros era la esperanza de una reorientación filosófica que iba ligada especialmente a la oscura palabra mágica «fenomenología». Pero después de que el propio Husserl, que con todo su genio analítico y esa infatigable paciencia descriptiva que buscaba siempre una evidencia última, no encontrara un mejor apoyo filosófico que el del idealismo transcendental de cuño neokantiano, ¿de dónde llegaría amparo intelectual? De Heidegger. Unos aprendieron de él lo que fue Marx, otros lo que fue Freud, y todos nosotros, en definitiva, lo que fue Nietzsche. Lo que a mí me interesó de Heidegger era que podíamos «repetir» la filosofía de los griegos, una vez que la historia de la filosofía escrita por Hegel y reescrita por la «historia de los problemas» del neokantismo había perdido su *fundamentum inconcussum*: la autoconciencia.

Desde entonces pude entrever lo que quería; que no era, desde luego, un nuevo pensamiento sistemático y global. No había olvidado la crítica de Kierkegaard a Hegel. La nueva reducción de la filosofía a las experiencias básicas de la existencia humana que era preciso explicitar más allá de cualquier historicismo, encontró una primera materialización en mi artículo homenaje al 70 cumpleaños

de Paul Natorp, *Zur Systemidee in der Philosophie* (1924). Viene a ser un documento de mi inmadurez y fue también testimonio de mi nuevo compromiso y de mi inspiración en Heidegger. Se ha interpretado a veces este artículo como un anticipo del alejamiento heideggeriano del idealismo transcendental, sin razón alguna desde una perspectiva histórica. Algún viso de verdad podría ofrecer el hecho de haber pasado unos meses con Heidegger en Friburgo, durante el verano de 1923; pero tan escaso tiempo difícilmente pudo haber provocado esa «inspiración» si no estuviera ya el terreno preparado. En cualquier caso fue el apoyo en Heidegger lo que me permitió tomar distancia frente a los profesores de Marburgo, frente a las construcciones sistemáticas de Natorp y frente al objetivismo ingenuo de la investigación categorial de Hartmann. Con todo, el artículo fue un trabajo muy pretencioso.

Cuando supe más, aprendí a callar. En mi oposición a cátedra el año 1928 presenté, además del citado artículo, otro igualmente pretencioso del año 1923 sobre la metafísica del conocimiento de Hartmann. Pero había estudiado mientras tanto filología clásica, y mi trabajo de recepción en el seminario filológico de Paul Friedländer *Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik* me sirvió para elaborar más tarde un artículo que Richard Heinze acogió en la revista *Hermes*: una crítica a Jaeger cuyo éxito posterior me creó un prestigio en el círculo de los filólogos, y esto, a pesar de profesarme discípulo de Heidegger.

¿Qué era lo que nos atraía a mí y a otros hacia Heidegger? Entonces no lo supe decir, obviamente. Hoy lo veo así: Heidegger hacía asistir a la génesis de los esquemas de la tradición filosófica, presentándolos como respuestas a unas preguntas reales. El descubrimiento de la historia de su motivación daba a aquellas preguntas un carácter de ineludibilidad. Las cuestiones comprendidas no son meros objetos de conocimiento. Se convierten en verdaderas preguntas.

Es verdad que también el neokantismo había intentado con la «historia del problema» descubrir las propias preguntas. Pero el supuesto de que estos problemas supratemporales, «eternos», se repitan en contextos sistemáticos siempre nuevos era gratuito, y en realidad tales problemas «idénticos» se extraían ingenuamente del material de construcción de la filosofía idealista y neokantiana. Con-

tra esa supuesta supratemporalidad la objeción del escepticismo histórico-relativista era obvia e irrefutable. Sólo cuando aprendí en Heidegger a conducir el pensamiento histórico a la recuperación de los planteamientos de la tradición, las viejas cuestiones resultaban tan comprensibles y vivas que se convertían en verdaderas preguntas. Lo que estoy describiendo es la experiencia hermenéutica fundamental, como la llamaría hoy.

Lo que nos fascinó sobre todo fue la intensidad con que Heidegger hacía revivir la filosofía griega. Apenas éramos conscientes de que esa filosofía era más un contrapunto que un modelo de su propio preguntar. Pero la «destrucción» de la metafísica por Heidegger no era aplicable sólo al idealismo de la conciencia de la época moderna, sino también a sus orígenes en la metafísica griega. Su crítica radical cuestionó tanto el carácter cristiano de la teología como la cientificidad de la filosofía. Frente a la inanidad del filosofar académico, que se movía entre un lenguaje kantiano o hegeliano degradado y pretendía completar o superar una y otra vez el idealismo trascendental, Platón y Aristóteles aparecían de pronto como aliados de todo el que había perdido la fe en los juegos de los sistemas de la filosofía académica, incluso en ese sistema abierto de problemas, categorías y valores hacia el que se orientaba la investigación fenomenológica de las esencias o el análisis categorial basado en la historia de los problemas. Los griegos nos enseñaban que el pensamiento de la filosofía no puede seguir la idea sistemática de una fundamentación última en un principio supremo para poder dar cuenta de la realidad, sino que lleva siempre una dirección; recapacitando sobre la experiencia originaria del mundo, pensar hasta el fin la virtualidad conceptual e intuitiva del lenguaje dentro del cual vivimos. Me pareció que el secreto de los diálogos platónicos consistía en esta enseñanza.

Uno de los estudiosos alemanes de Platón más relevantes era Julius Stenzel, cuyos trabajos apuntaban en la misma dirección; frente a las aporías de la autoconciencia en que se vieron implicados tanto el idealismo como sus críticos, él observaba en los griegos la «contención de la subjetividad». Me pareció también, y ya antes de que Heidegger empezara a aleccionarme, que la enigmática superioridad de los griegos consistió en entregarse al movimiento del pensar mismo en total inocencia y con olvido de sí mismos.

Me interesé muy pronto por Hegel –por la misma razón–, dentro de lo que pude entender y justamente porque sólo le entendí hasta cierto punto. Sobre todo su *Lógica* tenía para mí algo de aquella inocencia griega, y me ofreció –junto con las tan geniales como mal editadas *Lecciones sobre la historia de la filosofía*– el puente para una comprensión no histórica, sino realmente especulativa del pensamiento platónico y aristotélico.

Pero lo más importante lo aprendí de Heidegger. Recuerdo sobre todo el primer seminario en el que participé. Fue el año 1923, todavía en Friburgo, sobre el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*. La *phronesis*, la *arete* de la «razón práctica», *allo eidos gnoseos*, «un género de conocimiento diferente», fue entonces para mí una palabra mágica. Ciertamente me sonó a provocación el día en que Heidegger analizó la distinción entre *tejne* y *phronesis* y declaró a propósito de la frase *phroneseos de ouk esti lethe*¹ (en la racionalidad no hay olvido): «eso es la conciencia moral». Pero esta hipérbole pedagógicamente espontánea sugería el punto decisivo desde el cual el propio Heidegger preparó más tarde en *Ser y tiempo* el nuevo lugar de la pregunta por el ser. Piénsese en expresiones como «voluntad de conciencia moral».

Por aquel entonces yo no tenía nada claro que la observación de Heidegger pudiera entenderse de otro modo muy distinto, en el sentido de una crítica velada a los griegos. Esa expresión significaría entonces que sólo como una certeza en el saber no expuesta a ningún olvido podía el pensamiento griego concebir el fenómeno humano originario de la conciencia moral. En cualquier caso, la observación provocativa de Heidegger me había mostrado un camino para apropiarme preguntas ajenas y explicitar a la vez la dimensión anticipatoria de los conceptos.

El segundo punto esencial de la enseñanza fue que Heidegger me hizo ver en el texto de Aristóteles (durante algunos encuentros privados) lo insostenible del supuesto «realismo» de éste y su permanencia en el ámbito del *logos* que Platón había preparado con su seguimiento de Sócrates. Años más tarde Heidegger nos indicó –con ocasión de una ponencia mía de seminario– que este nuevo ámbito del filosofar dialéctico común a Platón y a Aristóteles no sólo sus-

1. Cf. H. G. Gadamer, *Praktisches Wissen*, en *Gesammelten Werke*, en adelante citaremos *Obras completas* V, 230-248.

tenta la doctrina aristotélica de las categorías, sino que puede también explicar sus conceptos de *dynamis* y de *energeia* (cosa que hizo posteriormente Walter Bröcker en su obra sobre Aristóteles).

Así fue mi primera incursión práctica en la universalidad de la hermenéutica.

Esto no lo supe desde el principio. Llegué paso a paso a la convicción de que aquel Aristóteles tan próximo, cuya precisión conceptual iba unida de modo insospechado a la intuición, a la experiencia y al contacto con la realidad, no expresaba el nuevo pensamiento. Heidegger siguió tan perfectamente el principio del *Sofista* platónico de reforzar al adversario, que se nos aparecía casi como un Aristóteles *redivivus* que lo atraía todo con la fuerza de la intuición y la audacia de sus conceptos originales. Pero esta identificación a la que nos inducían las interpretaciones de Heidegger era para mí un enorme desafío. Me percaté de que los estudios anteriores, que me habían llevado por muchos terrenos, especialmente la ciencia de la literatura y la historia del arte, eran inservibles incluso en el campo de la filosofía antigua, base sobre la que yo había escrito mi disertación. Comencé así un nuevo estudio planificado de la filosofía clásica (bajo la guía de Paul Friedländer), con atención preferente –además de a los filósofos griegos– a Píndaro, iluminado por el ya entonces accesible Hölderlin... y a la retórica, cuya función complementaria de la filosofía presentí entonces y que me ha acompañado hasta la elaboración de mi hermenéutica filosófica. A estos estudios debo, en definitiva, el haber resistido cada vez más, por mi parte, la fuerte identificación a la que invitaba el pensamiento de Heidegger. Permanecer próximo a los griegos aun siendo consciente de su heterogeneidad, descubrir en su diferencia unas verdades que quizás estaban olvidadas y quizá siguen influyendo de modo incontrolado, fue para mí el *leitmotiv* más o menos expreso de todos mis estudios. Porque la interpretación de los griegos por Heidegger implicaba un problema que no me ha abandonado todavía, especialmente después de *Ser y tiempo*. Sin duda era posible para los fines concretos de Heidegger por aquel entonces oponer al concepto existencial de «ser-ahí» el puro «estar ahí dado» como concepto contrario y derivado extremo, sin distinguir entre la idea griega del ser y el «objeto de los conceptos propios de las ciencias naturales». Pero eso suponía una provocación y yo me dejé llevar de ella hasta profundizar, bajo el estímulo de Heidegger, en la

física aristotélica y en la génesis de la ciencia moderna, sobre todo en Galileo. Es posible que aún publique fragmentos de un comentario incompleto a la *Física*.

La situación hermenéutica de la que yo partía estaba dada por el fracaso del intento de restauración del idealismo romántico. La pretensión de integrar en la unidad de las ciencias filosóficas las ciencias empíricas de la época moderna, que encontró su expresión en el concepto de una «física especulativa» (según el título de una revista), era irrealizable.

No se podía pensar en una repetición de este intento. Pero un conocimiento más preciso de las razones de esta imposibilidad daría un perfil más preciso tanto al concepto de ciencia en la época moderna como a la noción griega de «ciencia» que el idealismo alemán había intentado renovar una vez más. Es evidente que la *Crítica del juicio* de Kant, especialmente la del «juicio teleológico», fue significativa a este respecto, y algunos discípulos míos han desarrollado su trabajo partiendo de aquí.

La historia de la ciencia griega difiere evidentemente de la historia de la ciencia moderna. En el período platónico se logró enlazar la vía de la ilustración, de la investigación y de la explicación del mundo con los esquemas tradicionales de la religión y de la visión griega de la vida. Fueron Platón y Aristóteles, y no Demócrito, los que presidieron la historia de la ciencia en la antigüedad tardía, y no fue en modo alguno la historia de una decadencia científica. La ciencia helenística, como se llama hoy, no tuvo que defenderse contra la «filosofía» y sus postulados, sino que alcanzó su emancipación justamente a través de la filosofía griega, a través del *Timeo* y de la *Física* aristotélica, como intenté mostrar en un trabajo titulado *Gibt es die Materie?*². En realidad, incluso el contra proyecto que es la física de Galileo-Newton procede de ella. Un trabajo sobre *Antike Atomtheorie* (1934) fue el único fragmento que publiqué entonces de este grupo de estudios³. Intentaba deshacer los prejuicios infantiles que la ciencia moderna alimenta respecto a Demócrito, el gran desconocido. La grandeza de Demócrito no perdería un ápice con ello.

Pero Platón siguió siendo el centro de mis estudios. Mi primer libro sobre él, *Platos dialektische Ethik*, procedente de mi trabajo de

2. Cf. ahora en *Obras completas* V, 263-279.

3. Cf. ahora en *Obras completas* VI, 201-217.

oposición, fue en realidad un libro abortado sobre Aristóteles. Mi punto de partida fue el doblete de los dos tratados aristotélicos sobre el «placer» (*Et. Nic.* H 10-13 y K 1-5). Abordé el problema, apenas soluble desde perspectivas genéticas, al modo fenomenológico; es decir, quise, si no «explicar» esa coexistencia por la vía histórico-genética, sí al menos justificarla en lo posible. Esto no podía hacerse sin relacionar ambos pasajes con el *Filebo* de Platón, y con esta intención emprendí una interpretación fenomenológica de este diálogo. Yo no estaba aún capacitado para apreciar la significación universal del *Filebo* para la teoría platónica de los números y, en general, para el problema de las relaciones entre idea y «realidad»⁴. Tenía dos objetivos, ambos bajo el mismo signo metodológico: aclarar la función de la dialéctica platónica desde la fenomenología del diálogo, y la doctrina del placer y sus formas mediante un análisis fenomenológico de los datos de la vida real. El arte de la descripción fenomenológica que había intentado aprender de Husserl (en Friburgo, 1923) y de Heidegger parece idóneo para una interpretación de textos antiguos orientada hacia «las cosas mismas». Lo conseguí medianamente y así me lo reconocieron, aunque no precisamente el simple historiador, que siempre imagina que resulta trivial comprender lo obvio. Lo que vale la pena, según él, es investigar lo que hay detrás. Así, Hans Leisegang en su reseña sobre la investigación de Platón en la actualidad (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1923) pudo relegar desdeñosamente mi trabajo citando estas palabras de mi prólogo: «Su relación con la crítica histórica será ya positiva si ésta opina que el presente trabajo no aporta nada, pero considera obvio lo que dice».

En realidad yo me había convertido un poco en filólogo clásico; concluí esta carrera con la licenciatura (1927) e hice oposiciones poco después (1928-1929). Había por medio un contraste metodológico que hube de aclarar posteriormente en mis análisis hermenéuticos... y por cierto sin éxito entre todos aquellos que no estaban dispuestos a realizar una labor de reflexión y sólo califican de «positivo» el estudio que aporta algo nuevo (aunque sea tan ininteligible como lo antiguo).

Lo cierto es que había logrado el despegue. Como profesor de filosofía aprendía cada semestre algo nuevo en las precarias condi-

4. Mi ensayo académico *Idee und Wirklichkeit in Platos Timaios*, en *Obras completas* VI, 242-270.

ciones de un becario o de un auxiliar de cátedra, y mi enseñanza se adaptaba perfectamente a mis planes de investigación. Así, continué profundizando en Platón gracias sobre todo a la colaboración con J. Klein en el campo de la matemática y de la teoría de los números. La obra clásica de Klein, *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra* (1936), apareció en aquel período.

No se podrá decir desde luego que estos estudios realizados durante más de un decenio reflejen de modo significativo el panorama de los acontecimientos de la época. A lo sumo, indirectamente. En 1933 interrumpí por prudencia un estudio amplio sobre la teoría sofística y platónica del Estado, del que publiqué sólo dos aspectos parciales: *Plato und die Dichter* («Platón y los poetas») (1943) y *Platos Staat der Erziehung* («El Estado como educador en Platón») (1942).

Ambos trabajos tuvieron su historia. El primero expone la interpretación, que aún hoy considero la única verdadera, según la cual el Estado ideal de Platón representa una utopía expresa que tiene que ver más con Swift que con la ciencia política⁵. El escrito delataba de entrada mi posición ante el nacionalsocialismo con el lema preliminar: «el que filosofa no está de acuerdo con las ideas de su tiempo». Esto iba enmascarado como una cita de Goethe a la que seguía la caracterización que éste hizo de los escritos platónicos. Pero si uno no tenía vocación de mártir o no deseaba ir voluntario a la emigración, ese lema representaba para el lector inteligente, en aquel período de «espíritu de igualación», un modo de subrayar la propia identidad —como la célebre firma de Karl Reinhardt en el prólogo de su libro sobre Sófocles: «enero y septiembre de 1933»—. Por lo demás, el hecho de evitar cuidadosamente los sistemas de significación política (y, en general, la publicación fuera de las revistas especializadas) respondió a la misma ley de autoconservación. Es innegable hoy como ayer que un Estado que en cuestiones filosóficas califica de «correcta» una teoría por razones de Estado debe saber que sus mejores hombres se orientarán a otros campos en los que no sean censurados por políticos —por profanos—, sean del color que sean. Así continué trabajando sin llamar la atención y me encontré con discípulos bien dotados, entre los que sólo voy a mencionar aquí a Walter Schulz, Volkmann-Schluchk y Arthur Henkel. Por fortuna la política nacio-

5. He vuelto sobre el tema en *Platos' Denken in Utopien*: Gymnasium 90 (1983) 434-455; también en *Obras completas* VII.

nalsocialista suavizó entonces —durante la preparación de la guerra en el Este— la presión sobre las universidades, y mis oportunidades académicas, que habían sido nulas durante años, fueron más prometedoras. Por fin y después de diez años de docencia obtuve el título largamente perseguido de *Professor*. Esperaba una cátedra de filología clásica en Halle, pero al fin obtuve el año 1938 una cátedra de filosofía en Leipzig que me obligó a realizar nuevas tareas.

El segundo fragmento del trabajo *Platos Staat der Erziehung* fue también una especie de pretexto. Y fue ya durante la guerra. Un profesor de la Escuela técnica superior de Hannover apellidado Osenberg había convencido a Hitler del papel decisivo de la ciencia en la guerra e influyó así en la promoción de las ciencias naturales y especialmente en la ayuda a las nuevas generaciones de investigadores. La denominada acción Osenberg salvó la vida de muchos jóvenes investigadores. Esto concitó la envidia de los cultivadores de las ciencias del espíritu, hasta que al fin un miembro avisado del partido nazi llegó a la feliz idea de una «acción paralela» digna del ingenio de Musil: la «entrada de las ciencias del espíritu en la guerra». Fue en realidad el inicio de la guerra para las ciencias del espíritu, y no otra cosa. Para evitar la colaboración en el sector filosófico, donde afloraban temas tan «atractivos» como *Los judíos y la filosofía* o *Lo alemán en la filosofía*, me pasé al sector de filología clásica. Allí regían los buenos modales, y bajo la protección de Helmut Berve surgió una interesante obra colectiva, *Das Erbe der Antike* («El legado de la antigüedad»), que pudo alcanzar una segunda edición sin modificación alguna después de la guerra. Mi trabajo *Platos Staat der Erziehung* («El Estado como educador en Platón») prolongó el estudio sobre *Plato und Dichter* («Platón y los poetas») e insinuó la orientación de mis estudios posteriores en sus últimas palabras: «el número y el ser».

Durante el tiempo que duró el tercer Reich sólo publiqué una monografía, *Volk und Geschichte im Denken Herders* («Pueblo e historia en el pensamiento de Herder», 1942). En dicho estudio analicé sobre todo el papel del concepto de fuerza en el pensamiento histórico de Herder. Evité cualquier referencia a la actualidad. Causó escándalo, sin embargo, especialmente en aquellos que habían abordado temas similares y creyeron no poder evitar ya el «espíritu de igualación». Este trabajo me resultó entrañable por una razón concreta.

Había tratado el tema por primera vez en una conferencia pronunciada en francés el año 1941 en un campamento de oficiales franceses prisioneros de guerra. Durante ella afirmé en un momento dado que un imperio que se extiende desmedidamente está *auprès de sa chute*. Los oficiales franceses se cruzaron miradas de inteligencia (es posible que en aquella situación macabra e irreal me hubiera encontrado de modo anónimo con alguno de mis futuros colegas franceses, de los que muchos podían haber estado allí). El funcionario político que me había acompañado quedó entusiasmado por su parte con esta observación. Esa claridad intelectual y esa libertad de espíritu reflejaba con especial eficacia, según él, nuestra fe en la victoria. (No logré saber si el funcionario lo creía así o se limitaba a seguir el juego. Lo cierto es que no se escandalizó y tuve que repetir mi conferencia en el mismo París).

Era más prudente, en definitiva, comportarse sin llamar la atención. Me limité a comunicar en clase los resultados de mis estudios. En el aula podía uno desenvolverse libremente y sin trabas. Sobre Husserl pude organizar seminarios en Leipzig sin ninguna cortapisa. Muchos puntos que había elaborado pasaban primero al dominio público en trabajos de mis alumnos, especialmente en la excelente disertación de Volkmann-Schluck, *Plotin als Interpret der Platonischen Ontologie* (1940).

Desde que fui profesor en Leipzig y el único representante de la asignatura tras la jubilación de Theodor Litt no pude ya adaptar tan fácilmente la enseñanza a mis planes de investigación. Tenía que exponer, además de los griegos y su último y más grande sucesor, Hegel, toda la tradición clásica desde Agustín y Tomás hasta Nietzsche, Husserl y Heidegger... siempre atento a los textos, por mi condición de semifilólogo. Afronté también en seminarios textos poéticos difíciles de Hölderlin, Goethe, Rilke sobre todo. Este último, gracias a lo refinado de su lenguaje, era entonces el verdadero poeta de la resistencia universitaria. El que hablaba como Rilke o exponía a Hölderlin como Heidegger quedaba marginado y atraía a los marginados.

Los últimos años de la contienda fueron muy peligrosos, como es natural. Pero los numerosos bombardeos a los que había que sobrevivir y que redujeron a escombros la ciudad de Leipzig y los medios de trabajo de la universidad, tuvieron también su lado bueno: las situaciones extremas hicieron que el terror del partido cambiara

de dirección. La enseñanza en la universidad, pasando de una ubicación de emergencia a otra, continuó hasta poco antes de finalizar la guerra. Cuando los americanos ocuparon Leipzig yo estaba estudiando los volúmenes 2 y 3 recién publicados de la obra *Paideia* de Werner Jaeger —también cosa rara, que esta obra de un «emigrante» escrita en alemán y publicada en una editorial alemana pudiera aparecer en los peores años de la guerra—. ¿Guerra total?

Al término de la guerra tuve que hacer otras cosas como rector de la Universidad de Leipzig. No podía pensar en continuar la labor filosófica a lo largo de todo el año. Sin embargo, durante los fines de semana fui elaborando la mayor parte de las interpretaciones sobre poesía que hoy conforman el segundo tomo de mis *Kleine Schriften*. Nunca hubiera pensado que podía trabajar y escribir con tanta facilidad como lo hice en aquellas escasas horas, señal inequívoca de que en la labor cotidiana improductiva, política y administrativa se iba acumulando algo que luego se descargaba. Por lo demás, el escribir representó para mí durante mucho tiempo una verdadera tortura. Siempre tenía la impresión de que Heidegger me miraba por encima del hombro.

En otoño de 1947, tras una tarea de rector que duró dos años, accedí a una invitación que me llegó de Frankfurt Main y volví de lleno a la enseñanza académica y a la labor de investigación, en la medida en que lo permitieron las circunstancias laborales. En los dos años que trabajé en Frankfurt traté de adaptarme a la situación precaria de los estudiantes, no sólo mediante la enseñanza intensiva sino también con algunas ediciones, como la *Metafísica* XII de Aristóteles (en griego y en alemán) y el *Grundriss einer Geschichte der Philosophie* de Dilthey, ambas publicadas inmediatamente por la editorial Klostermann. También fue importante el gran congreso celebrado en Mendoza (Argentina) en febrero de 1949, donde entramos en contacto con antiguos amigos judíos y con filósofos de otros países (Italia, Francia, España, Sudamérica).

En 1949 acepté la invitación de suceder a Karl Jaspers, y esto significó comenzar de nuevo con una actividad «académica» en un «mundo» académico. Al igual que había pasado veinte años de estudiante y docente en Marburgo, estaría más de un cuarto de siglo trabajando en Heidelberg, y pese a la variedad de las tareas de reconstrucción que nos incumbían a todos pude evadirme una vez más de

la política en general y de la política universitaria en particular para concentrarme en mis planes de trabajo, que tuvieron una primera conclusión el año 1960 con la obra *Verdad y método*.

El haber materializado en una obra amplia mi compromiso apasionado como profesor obedeció a la lógica necesidad de reflexionar sobre el modo de enfocar hacia la actualidad los diversos caminos filosóficos que hube de seguir en la enseñanza partiendo de la situación filosófica del presente. El esquema de un proceso histórico construido *a priori* (Hegel) me pareció tan insatisfactorio como la neutralidad relativista del historicismo. A mí me ocurría como a Leibniz, que aseguraba estar de acuerdo con casi todo lo que leía. Pero a diferencia del gran pensador, esta experiencia no me supuso un estímulo para esbozar una amplia síntesis. Más bien empecé a preguntarme si la filosofía podía plantearse esta tarea sintética y si no debía mantenerse abierta de modo radical al progreso de la experiencia hermenéutica, acogiendo todo lo esclarecedor y rechazando en lo posible el oscurecimiento de lo que está patente... La filosofía es ilustración, pero ilustración incluso contra el dogmatismo de sí misma.

La génesis de mi «filosofía hermenéutica» no es en el fondo otra cosa que el intento de explicar teóricamente el estilo de mis estudios y de mi enseñanza. La praxis fue lo primero. Siempre procuré, casi con ansia, no decir demasiado y no perderme en construcciones teóricas que no emanaran totalmente de la experiencia. Como además me dediqué de lleno a la docencia y especialmente manteniendo un contacto intenso con mis discípulos más allegados, sólo me quedaban las vacaciones para trabajar en el libro. Este trabajo me llevó casi diez años, y en este tiempo evité en lo posible cualquier desviación. Cuando apareció el libro –con el título que sólo decidí durante la impresión– no estaba muy seguro de haber llegado a tiempo y de no haber escrito una cosa suflua. Porque era de prever el protagonismo de una nueva generación dominada en parte por las expectativas tecnológicas y en parte por el talante de crítica de la ideología.

La cuestión del título del libro resultó ardua. Mis colegas nacionales y extranjeros esperaban la obra como una hermenéutica filosófica. Pero cuando propuse este título, el editor me preguntó: ¿Y eso qué es? Fue mejor, en efecto, relegar la todavía extraña expresión al subtítulo.

Por lo demás, la constante actividad docente fue rindiendo sus frutos. Mi viejo amigo Karl Löwith volvió del extranjero y enseñó conmigo en Heidelberg, donde surgió una tensión entre ambos. Durante algunos años tuve un intercambio fecundo de ideas con Jürgen Habermas, al que habíamos invitado como joven profesor supernumerario después de haberme enterado del enfrentamiento que había provocado entre Horkheimer y Adorno. El que fue capaz de desunir siquiera un poco a Max y a Teddy en su fraternidad espiritual tendría algo que decir, y el manuscrito presentado confirmó en efecto el talento del joven investigador que a mí me había sorprendido desde tiempo atrás. Pero hubo también discípulos dedicados apasionadamente a la filosofía, de los que sólo voy a mencionar aquí a algunos que actualmente ejercen como profesores en la especialidad académica de la filosofía. De Frankfurt atraje a un nutrido grupo de estudiantes, entre ellos Dieter Henrich, que había recibido su primera influencia del neokantismo marburguense de Ebbinghaus y Klaus Reich. En Heidelberg se agregaron otros muchos. Menciono sólo a aquellos que trabajan como investigadores o como profesores en el campo de la filosofía: Wolfgang Bartuschat, Rüdiger Bubner, Theo Ebert, Heinz Kimmerle, Wolfgang Künne, Ruprecht Pflaumer, J. H. Trede, Wolfgang Wieland. Hubo más tarde otra oleada de Frankfurt, donde Wolfgang Cramer –al margen de la famosa escuela de Frankfurt– ejerció una gran influencia; entre ellos Konrad Cramer, Friedrich Fulda y Reiner Wiehl. También fueron llegando extranjeros que se agregaron al círculo de mis alumnos, de Italia especialmente Valerio Verra y G. Vattimo, de España E. Lledó, y un notable número de americanos, a muchos de los cuales he vuelto a encontrar en viajes a América durante los últimos años ocupando cargos y puestos de responsabilidad. Una especial satisfacción ha sido para mí que alguno de mis discípulos haya destacado en otras especialidades, lo cual acredita la idea de la hermenéutica.

Lo que yo enseñaba era sobre todo la praxis hermenéutica. Esta es ante todo una praxis, el arte de comprender y de hacer comprensible. Es el alma de toda enseñanza de la filosofía. Hay que ejercitar sobre todo el oído, la sensibilidad para las predefiniciones, los pre-conceptos y presignificaciones que subyacen en los conceptos. Por eso dediqué una buena parte de mi labor a la historia del concepto. Organicé con ayuda de la «Deutsche Forschungsgemeinschaft» una

serie de coloquios sobre historia de los conceptos e informé sobre ellos, coloquios que promovieron después múltiples actividades similares. El rigor en el uso de los conceptos requiere un conocimiento de su historia para no sucumbir al capricho de la definición o a la ilusión de poder establecer un lenguaje filosófico estricto. El conocimiento de la historia de los conceptos se convierte así en un deber crítico. Intenté además secundar estas tareas fundando una revista dedicada enteramente a la crítica, la *Philosophische Rundschau*, en unión con Helmut Kuhn, cuyo talento crítico yo había admirado muy pronto, antes de 1933, en los últimos años de los viejos *Kantstudien*. Bajo la firme dirección de la señora Käte Gadamer-Lekebusch esta revista apareció durante veintitrés años hasta que últimamente la hemos confiado a manos más jóvenes.

Pero el centro de mi actividad seguía ocupándolo la enseñanza universitaria en Heidelberg. Sólo después de mi jubilación (1968) he intentado difundir ampliamente mis ideas sobre la hermenéutica en el extranjero, sobre todo en América.

La hermenéutica y la filosofía griega han sido los dos puntos básicos de mi labor. Permítaseme exponer brevemente el resorte interno que mueve mi pensamiento.

Aparece en primer lugar la hermenéutica desarrollada en *Verdad y método*.

¿Qué era esta hermenéutica filosófica? ¿En qué difiere de la tradición romántica que nació cuando Schleiermacher profundizó en una antigua disciplina teológica, culminó en la hermenéutica de las ciencias del espíritu de Dilthey y fue considerada como una metodología de éstas? ¿Con qué derecho podía llamarse mi ensayo una hermenéutica «filosófica»?

No es superfluo, desafortunadamente, formular esta pregunta. Porque muchos vieron y siguen viendo en esta filosofía hermenéutica una negación de la racionalidad metodológica. Muchos otros, sobre todo desde que la hermenéutica se ha convertido en palabra de moda y a cualquier «interpretación» se denomina hermenéutica, abusan del término y su significado e invierten el sentido para el que utilicé el término: ven en ella una nueva metodología para legitimar en realidad la intransparencia en el método o el encubrimiento ideológico. Otros muchos, pertenecientes al bando de la crítica de la ideología, reconocen su verdad, pero sólo a medias. Es bueno y hermoso

—piensan— que se valore la tradición en su significación anticipadora, pero falta lo decisivo: la reflexión crítica y emancipadora que libere de ella.

Quizá sea esclarecedor exponer la motivación real de mi planteamiento. Podría resultar así que son los fanáticos del método y los críticos radicales de la ideología los que no reflexionan lo bastante sobre la verdad. Los unos consideran el método —incuestionado— del *trial und error* como *ultima ratio* de la racionalidad humana, y los otros, reconociendo los prejuicios ideológicos de tal método, no justifican lo bastante las propias implicaciones ideológicas de su crítica de la ideología.

Cuando empecé a elaborar una hermenéutica filosófica, la propia prehistoria de ésta imponía tomar las ciencias «comprensivas» como punto de partida. Pero añadí a ellas un complemento que hasta hora no se ha tenido en cuenta. Me refiero a la experiencia del arte. Porque ambos elementos, el arte y las ciencias históricas, son modos de experiencia que implican directamente nuestra propia noción de la existencia. La ayuda conceptual para la problemática del «comprender» así planteada en toda su amplitud la ofreció Heidegger con su elaboración de la estructura existencial de la comprensión, que él llamó primero «hermenéutica de la facticidad», la autointerpretación de lo fáctico, es decir, de la existencia humana real. Mi punto de partida fue, pues, la crítica al idealismo y a sus tradiciones románticas. Vi con claridad que las formas de conciencia que habíamos heredado y adquirido, la conciencia estética y la conciencia histórica, eran unas figuras degradadas de nuestro verdadero ser histórico y que las experiencias originarias transmitidas por el arte y la historia no podían concebirse partiendo de ellas. La tranquila distancia en la que la conciencia burguesa gozaba de su cultura ignoraba hasta qué punto todos estamos en el juego y nos basamos en él. Por eso traté de superar desde el concepto de juego las ilusiones de la autoconciencia y los prejuicios del idealismo de la conciencia. El juego no es nunca un mero objeto, sino que existe para aquel que participa en él, siquiera como espectador. La inadecuación de los conceptos de sujeto y objeto, que ya Heidegger había señalado en su exposición de la pregunta por el ser en *Ser y tiempo*, se podía manifestar aquí en concreto. Lo que más tarde indujo a Heidegger a dar un giro o vuelta a su pensamiento, yo intenté describirlo por mi parte como una expe-

riencia límite de nuestra autocomprensión, como la conciencia de la eficacia histórica, que tiene más de ser que de conciencia. Lo que yo formulaba así no era tanto una tarea para la praxis metodológica de la ciencia del arte y de la historia, ni me refería primariamente a la conciencia metodológica de estas ciencias, sino exclusivamente o en primer término a la idea filosófica de explicación. ¿Hasta qué punto el método es una garantía de verdad? La filosofía debe exigir de la ciencia y del método que reconozcan su particularidad en el conjunto de la existencia humana y de su racionalidad.

Al cabo, la empresa estaba ella misma, obviamente, condicionada por la eficacia histórica y se basaba en una tradición filosófica y cultural alemana muy concreta. Las denominadas ciencias del espíritu no habían reunido en ninguna parte tan vigorosamente como en Alemania las funciones científicas y las funciones «cosmovisivas»; o más exactamente, no se había asentado tan tenazmente la nota «cosmovisiva», ideológica, de su enfoque detrás de la conciencia metodológica de su procedimiento científico. La unidad indisoluble de todo autoconocimiento humano se expresó con más claridad en otras partes: en Francia con el término vago de *lettres*, en inglés con el término naturalizado de *humanities*. El reconocimiento de la conciencia de la eficacia histórica implicaba por ello, sobre todo, una rectificación en la autoconcepción de las ciencias históricas del espíritu, que incluían también las ciencias del arte.

Pero esto no expresa toda la dimensión del problema. También en las ciencias naturales existe en cierto modo una problemática hermenéutica. Tampoco su camino es simplemente el del progreso metodológico, como demostró posteriormente Thomas Kuhn y que coincidía en realidad con las ideas que había sugerido sobre todo Heidegger en *Die Zeit des Weltbildes* («La época de la imagen del mundo») y en su interpretación de la física aristotélica (*Phys. B 1*). El «paradigma» es decisivo para el empleo y la interpretación de la investigación metodológica y es mero resultado de la misma. Ya Galileo había dicho *mente concipio*⁶.

Detrás de eso se abre una dimensión aún más amplia que consiste en la «lingüísticidad» o referencia lingüística fundamental. El conocimiento del mundo y la orientación en él implican siempre el

6. Cf. mi conferencia de 1984, en Lund, *Hermeneutik und Naturwissenschaft*, en A. Wesher (ed.), *Philosophie und Kultur* III, 39-70; *Obras completas* VII.

momento de la comprensión... y de ese modo se puede evidenciar la universalidad de la hermenéutica. La «lingüisticidad» fundamental de la comprensión no significa obviamente que la experiencia del mundo se efectúe como lenguaje y en el lenguaje exclusivamente. Son de sobra conocidos todos esos recogimientos, enmudecimientos y silencios pre y supralingüísticos en que se expresa el impacto directo del mundo, ¿y quién negará que hay unas condiciones reales de la vida humana; que se da el hambre y el amor, el trabajo y el poder, que no son discurso ni lenguaje, sino que miden a su vez el espacio dentro del cual puede producirse el coloquio y la escucha mutua? Esto es tan evidente que son justamente esas formas previas de pensamiento y de lenguaje humano las que reclaman la reflexión hermenéutica. A una hermenéutica orientada en el diálogo socrático no hay que objetar sólo que la *doxa* no es un saber, que el acuerdo aparente en el que vivimos y desde el que hablamos no es un verdadero acuerdo. Pero incluso el descubrimiento de lo aparente como el que efectúa el diálogo socrático se realiza en el lenguaje. El diálogo nos hace estar seguros del posible consenso incluso en el fracaso del entendimiento, en el malentendido y en el célebre reconocimiento de la «nesciencia». La nota común que calificamos de humana descansa en la constitución lingüística de nuestro mundo de la vida. Cualquier intento de denunciar las degradaciones del entendimiento interhumano mediante la reflexión crítica y la argumentación confirma esa nota común.

El aspecto hermenéutico no puede limitarse, pues, a las ciencias hermenéuticas del arte y de la historia, ni al trato con los «textos», ni tampoco, como una ampliación, a la propia experiencia del arte. La universalidad del problema hermenéutico, que ya reconociera Schleiermacher, abarca todo lo racional, todo aquello que puede ser objeto de acuerdo mutuo. Cuando el entendimiento parece imposible porque se hablan «lenguajes distintos», la tarea de la hermenéutica no ha terminado aún. Ahí se plantea ésta justamente en su pleno sentido: como la tarea de encontrar el lenguaje común. Pero el lenguaje común nunca es algo ya dado definitivamente. Es un lenguaje que juega entre los hablantes, que debe permitir el inicio de un entendimiento, aunque las diversas «opiniones» se opongan frontalmente. Nunca se puede negar la posibilidad de entendimiento entre seres racionales. Ni el relativismo que parece haber en la variedad de

los lenguajes humanos constituye una barrera para la razón, cuya palabra es común a todos, como sabía ya Heráclito. El aprendizaje de idiomas extranjeros e incluso el aprendizaje del habla por el niño no significan la simple asimilación de los recursos de entendimiento. Este aprendizaje representa más bien una especie de pre-esquematisación de la experiencia posible y su primera adquisición. El conocimiento de una lengua es un camino para el conocimiento del mundo. No sólo ese «aprendizaje», sino cualquier experiencia se realiza en un constante progreso comunicativo de nuestro conocimiento del mundo. En un sentido mucho más profundo y general que el expresado en la fórmula acuñada por August Boeckh para el tema del filólogo, la experiencia es siempre «conocimiento de lo conocido».

Vivimos dentro de unas tradiciones, y estas no son una esfera parcial de nuestra experiencia del mundo ni una tradición cultural que consta sólo de textos y monumentos y que transmite un sentido expresado lingüísticamente y documentado históricamente. Es el mundo mismo el que percibimos en común y se nos ofrece (*traditur*) constantemente como una tarea abierta al infinito. No es nunca el mundo del primer día, sino algo que heredamos. Siempre que vivimos algo, siempre que superamos lo extraño, siempre que se producen iluminaciones, conocimiento, asimilación, se realiza el proceso de inserción en la palabra y en la conciencia común. Aun el lenguaje monologal de la ciencia moderna adquiere realidad social por esta vía. Creo que en este punto aparece bien fundamentada la universalidad de la hermenéutica que Habermas, entre otros, tanto discute. Habermas nunca ha superado, desde mi punto de vista, una concepción idealista del problema hermenéutico y reduce mi posición, equivocadamente, a la «tradición cultural» en el sentido de Theodor Litt. El amplio debate de esta cuestión aparece documentado en el volumen de la editorial Suhrkamp, *Hermeneutik und Ideologiekritik*.

Ante nuestra tradición filosófica nos encontramos con la misma tarea hermenéutica. El filosofar no empieza desde cero, sino que ha de seguir pensando y reformulando el lenguaje que hablamos, y esto significa también hoy, como en la época de la antigua sofística, reconducir el lenguaje de la filosofía despojado de su sentido legendario hasta capacitarlo para decir lo mentado y expresar los elementos comunes que sustentan nuestro lenguaje real.

Nos hemos vuelto más o menos ciegos para esta tarea por obra de la ciencia moderna y su generalización filosófica. En el *Fedón* platónico, Sócrates plantea la exigencia de comprender la estructura cósmica y el devenir natural lo mismo que comprende por qué está en la cárcel y no ha aceptado la oferta de fuga: porque consideró bueno para él aceptar incluso una sentencia injusta. Comprender la naturaleza como Sócrates se entiende aquí a sí mismo es una exigencia que la física aristotélica realizó a su manera. Pero esta exigencia no es compatible con lo que es la ciencia desde el siglo XVII y con lo que la ciencia de la naturaleza y del dominio de la naturaleza basada en la ciencia ha permitido. Esta es exactamente la razón por la que la hermenéutica y sus consecuencias metodológicas no han podido aprender de la teoría de la ciencia moderna tanto como de otras tradiciones más antiguas que conviene recordar.

Una de ellas es la tradición de la retórica, que Vico fue el último en defender con conciencia metodológica contra la ciencia moderna, a la que él calificó de crítica. Ya en mis estudios clásicos yo di preferencia especial a la retórica y a su teoría. Sobre todo porque la retórica había sido en cierto grado —no lo bastante valorado— el soporte de la antigua tradición de los conceptos estéticos, como se advierte aún en la definición que hace Baumgarten de la estética. Hay que insistir hoy en que la racionalidad de la argumentación retórica, que trata de utilizar los «afectos», pero que reivindica fundamentalmente los argumentos y trabaja con probabilidades, es y seguirá siendo un factor definitorio de la sociedad mucho más poderoso que la certeza de la ciencia. Por eso en *Verdad y método* I hice una referencia explícita a la retórica y encontré un eco positivo en distintas partes, especialmente en los trabajos de Ch. Perelman, que toma la praxis jurídica como punto de partida. Insistir en este tema no significa olvidar la relevancia de la ciencia moderna y de su aplicación a la civilización técnica actual. Todo lo contrario: aunque la civilización moderna plantea problemas de mediación totalmente nuevos, la situación no ha cambiado en principio. La tarea «hermenéutica» de integración de la monológica de las ciencias en la conciencia comunicativa —y esto incluye la tarea de ejercer la racionalidad a nivel práctico, social y político— se ha hecho más urgente aún.

Se trata en realidad de un antiguo problema que conocemos desde Platón. Sócrates intentó convencer a todos los que presumían de

su saber, políticos, poetas, expertos en su oficio artesanal, de que desconocían el «bien». Aristóteles estableció la distinción estructural que aquí subyace, diferenciando entre *tejne* y *phronesis*. Esto es indiscutible. Aunque esta distinción se pueda malinterpretar y la apelación a la «conciencia» pueda encubrir a menudo unas dependencias ideológicas no desenmascaradas, resulta un malentendido de lo que es la razón y la racionalidad, la pretensión de reconocerlas únicamente en la ciencia anónima y como ciencia. Así, mi propia teoría hermenéutica me obliga a reconocer la necesidad de recuperar este legado socrático de una «sabiduría humana» que en comparación con la infalibilidad semidivina del saber científico es una «nesciencia». La «filosofía práctica» elaborada por Aristóteles nos puede servir de modelo. Se trata de la segunda línea de tradición que conviene renovar.

Entiendo que el programa aristotélico de una ciencia práctica es el único modelo de teoría de la ciencia que permite concebir las ciencias «comprensivas». La reflexión hermenéutica sobre las condiciones de la comprensión pone de manifiesto que sus posibilidades se articulan en una reflexión formulada lingüísticamente que nunca empieza de cero ni acaba del todo. Aristóteles muestra que la razón práctica y el conocimiento práctico no se pueden enseñar como la ciencia, sino que obtienen su posibilidad en la praxis o, lo que es igual, en la vinculación interna al *ethos*. Conviene tenerlo presente. El modelo de la filosofía práctica debe ocupar el lugar de esa *theoria* cuya legitimación ontológica sólo se podría encontrar en un *intellectus infinitus* del que nada sabe nuestra experiencia existencial sin apoyo en una revelación. Este modelo debe contraponerse también a todos aquellos que supeditan la racionalidad humana a la idea metodológica de la ciencia «anónima». Frente al perfeccionamiento de la autocomprensión lógica de la ciencia, ésta me parece ser la verdadera tarea de la filosofía, incluso y justamente frente a la significación práctica de la ciencia para nuestra vida y supervivencia.

Pero la «filosofía práctica» significa algo más que un simple modelo metodológico para las ciencias «hermenéuticas». Viene a ser su fundamento real. La peculiaridad metodológica de la filosofía práctica es sólo la consecuencia de la «racionalidad práctica» descubierta por Aristóteles en su especificidad conceptual. No es posible entender su estructura desde el concepto de ciencia moderna. Incluso la

fluidificación dialéctica que Hegel dio a los conceptos tradicionales y que renovó muchas verdades de la «filosofía práctica» corre el riesgo de inducir un nuevo dogmatismo latente de la reflexión. El concepto de reflexión que subyace en la crítica de la ideología implica en efecto un concepto abstracto de discurso libre que pierde de vista las verdaderas condiciones de la praxis humana. Yo tuve que rechazar esto como una extrapolación ilegítima de la situación terapéutica del psicoanálisis. En el tema de la reflexión, la distinción de Brentano inspirada en Aristóteles entre interioridad reflexiva y reflexión objetivante me parece superior al legado del idealismo alemán. Esto es aplicable también, a mi juicio, al postulado de reflexión transcendental que Apel y otros aplican a la hermenéutica. Todo esto aparece perfectamente documentado en el difundido volumen *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Suhrkamp).

Los diálogos platónicos me han marcado, pues, más que los grandes pensadores del idealismo alemán, porque me han acompañado constantemente. Mi trato con ellos ha sido singular. Si nosotros, aleccionados por Nietzsche y por Heidegger, vemos el precedente de la conceptualidad griega, desde Aristóteles a Hegel y a la lógica moderna, como límite más allá del cual quedan nuestras propias preguntas sin respuesta y nuestras intenciones sin satisfacer, lo cierto es que el arte del diálogo platónico se anticipó a esa aparente superioridad que creemos poseer como herederos de la tradición judéo-cristiana. Platón puso sin duda con la doctrina de las ideas, con la dialéctica de las mismas, con la matematización de la física y con la intelectualización de lo que nosotros llamaríamos «ética» el fundamento para los conceptos metafísicos de nuestra tradición. Pero limitó a la vez todos sus enunciados por la vía mimética, y como Sócrates supo dasarmar con su acostumbrada ironía a sus interlocutores, así Platón neutraliza con el arte de su creación dialogal la presunta superioridad del lector. La tarea es filosofar con Platón, no criticar a Platón. Criticar a Platón es quizá tan simple como reprochar a Sófocles que no sea Shakespeare. Esto podrá parecer paradójico, pero sólo a aquel que está ciego ante la relevancia filosófica de la imaginación poética de Platón.

Pero hay que aprender antes a leer a Platón en sentido mimético. En nuestro siglo se ha hecho algo en esta línea, especialmente con la labor de Paul Friedländer, pero también con numerosas obras inspi-

radas, aunque sin una base profunda, en el círculo del poeta Stefan George (Friedemann, Singer, Hildebrandt) y con los trabajos de Leo Strauss y sus amigos y discípulos. El tema está aún muy lejos de agotarse. Consiste en reconducir con precisión los enunciados conceptuales que aparecen en el diálogo a la realidad dialogal de la que derivan. Ahí radica la «armonía dórica» de acción y discurso, de *ergon* y *logos* de la que se habla en Platón, y no sólo con palabras. Esa armonía es la verdadera ley vital de los diálogos socráticos. Estos son literalmente «discursos guía». Sólo desde esa armonía se descubre realmente la intención del arte de la contradicción en Sócrates, que unas veces parece un ardid sofístico y otras crea verdadera confusión. Si la sabiduría humana se pudiera trasvasar como el agua pasa de un recipiente a otro mediante un hilo de lana... (*Symp.* 175 d); pero la sabiduría humana no es de esa naturaleza. Es el saber del no saber. En ella se trata de convencer al otro, al interlocutor de Sócrates, de que no sabe nada, y esto significa que su saber sobre sí mismo y sobre su vida se torna en meras presunciones. O, para decirlo con la frase audaz de Platón en la *Carta séptima*: no se refuta sólo su tesis, sino su alma. Esto es aplicable tanto a los niños que se creen amigos ignorando lo que es la amistad (*Lisis*) como a los generales famosos que creen encarnar en sí la virtud del soldado (*Laques*) o a los políticos ambiciosos que presumen de poseer un saber superior a cualquier otro (*Cármides*)..., y es aplicable igualmente a todos aquellos que siguen a los maestros profesionales de la sabiduría y, por último, al simple ciudadano que debe creer y hacer creer que es «justo» como vendedor, comerciante, cambista, artesano, etc. No se trata evidentemente de un saber técnico, sino de otro género de saber más allá de todas las pretensiones y competencias especiales de una superioridad en el saber, más allá de todas las *tejnai* y *epistemai* conocidas. Este otro saber significa el «giro hacia la idea» que está detrás de todas las soflamas de los presuntos sabios.

Pero tampoco esto significa que Platón posea al final una doctrina que se pueda aprender: la «doctrina de las ideas». Y cuando él critica esta «doctrina» en el diálogo *Parménides*, no significa que se trate de un error suyo. Significa más bien que la hipótesis de las «ideas» no era tanto una «doctrina», sino que designa una orientación problemática cuyas implicaciones debía desarrollar y debatir la filosofía, es decir, la dialéctica platónica. Dialéctica es el arte de llevar una

conversación, y esto incluye el arte de llevar esta conversación consigo mismo y de perseguir el entendimiento consigo mismo. Es el arte de pensar. Pero esto equivale al arte de indagar el significado de lo que se piensa y se dice. De ese modo se sigue un camino o, más exactamente, se está en un camino. Porque existe algo que cabe llamar «predisposición natural del hombre a la filosofía». Nuestro pensamiento no se detiene en lo que alguien significa con esto o aquello. El pensar se trasciende a sí mismo. La obra de los diálogos platónicos lo expresa a su modo: remite a lo uno, al ser, al «bien» que se expresa en el orden del alma, de la constitución de la ciudad y de la estructura cósmica.

Cuando Heidegger interpreta la hipótesis de las ideas como el inicio del olvido del ser que culmina en la mera representación y en el objetivismo en que deriva la era tecnológica de la voluntad de poder ya universalizada, y cuando es lo bastante consecuente para entender el pensamiento griego más antiguo sobre el ser como la preparación de este olvido del ser producido en la metafísica, expresa en el fondo algo diferente a la auténtica dimensión de la dialéctica platónica de las ideas. El paso que Heidegger da hacia el más allá de todo ente es un paso más allá de la asunción «unívoca» de las ideas y constituye en definitiva una reacción contra la interpretación metafísica del ser como ser del ente.

La historia de la metafísica se podría escribir también como una historia del platonismo. Sus etapas serían Plotino y Agustín, el maestro Eckhart y Nicolás de Cusa, Leibniz, Kant y Hegel; en definitiva: todos aquellos esfuerzos intelectuales de occidente que preguntan por el ser sustancial de la idea y en general por la teoría de la sustancia de la tradición metafísica. Pero el primer platónico en esta serie sería el propio Aristóteles. Hacer creíble esta tesis tanto frente a la crítica aristotélica a la doctrina de las ideas como frente a la metafísica de la sustancia en la tradición occidental, sería el objetivo de mis estudios en este campo. Y yo no estaría solo. Ha existido Hegel⁷.

Tampoco sería una labor puramente «histórica». Porque la intención no sería la de completar con una historia del recuerdo del ser la

7. Cf. ahora mi trabajo *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (Abh. d. Heidelberg Ak. d. Wiss., Philos.-histor. Kl. Jg. 1978, 3. Abh.), Heidelberg 1978; también en *Obras completas* VII.

historia de su progresivo olvido esbozada por Heidegger. Esto no tendría sentido. Sin duda es correcto hablar de un creciente olvido del ser. La gran aportación de Heidegger consistió a mi juicio en habernos despertado de un olvido total al enseñarnos a preguntar en serio qué es eso de «ser». Recuerdo cómo empezó Heidegger un debate en un seminario del año 1924 sobre *De nominum analogia* de Cayetano con la pregunta ¿qué es eso del ser?, y cómo sacudimos la cabeza por lo absurdo de la pregunta. A estas alturas todos hemos recuperado en cierto sentido la pregunta por el ser. Los defensores de la metafísica tradicional, los que pretenden ser críticos de Heidegger, tampoco están ya atrapados en la obviedad que aceptaba incuestionada la noción de ser fundamentada en la tradición metafísica. Ellos defienden la respuesta clásica como una respuesta, y esto significa que han recuperado la pregunta como pregunta.

Siempre que alguien intenta filosofar se produce una evocación del ser. No se da sin embargo, a mi juicio, una historia de la recuperación del ser. El recuerdo no tiene historia. No se da un recuerdo progresivo como se da un olvido progresivo. El recuerdo es siempre lo que a uno le viene a la mente, lo que le irrumpe, de suerte que lo reactualizado impone un momento de tregua al perecer y olvidar. Y el recuerdo del ser tampoco es el recuerdo de algo antes sabido y ahora recuperado, sino recuerdo de lo antes preguntado, recuerdo de una pregunta desvanecida. Pero la pregunta como tal no es nunca una pregunta recordada. Como recuerdo de lo preguntado antaño, es lo ahora preguntado. De ese modo el preguntar supera la historicidad de nuestro pensar y conocer. El primero que escribió una historia de la filosofía que realmente lo era fue también el último: Hegel. En él se disolvió la historia en el presente del espíritu absoluto.

Pero ¿es eso nuestro presente?, ¿sólo Hegel es para nosotros este presente? No debemos, ciertamente, «estrechar» a Hegel en sentido dogmático. Si él habló de un final de la historia que se alcanzaría cuando llegase la libertad de todos, eso significa que la historia sólo acaba en el sentido de que no cabe establecer un principio superior al de la libertad de todos. La progresiva esclavitud de todos que ha empezado a perfilarse como un destino quizá ineludible de la civilización mundial no sería a sus ojos ninguna objeción contra el principio. Simplemente, «peor para los hechos». Podemos preguntar, sin embargo, frente a Hegel si el principio primero y último en el que

acaba el pensamiento filosófico del ser es el «espíritu». La crítica de los jóvenes hegelianos se orientó polémicamente contra ese supuesto, y ha sido Heidegger, a mi juicio, el primero en liberar una posibilidad positiva que trasciende la mera inversión dialéctica. Porque esta es su tesis básica: la «verdad» no es la plena evidencia cuya realización ideal sería en definitiva la autopresencia del espíritu absoluto. Heidegger nos enseñó que la verdad debe concebirse como revelación y ocultación al mismo tiempo. Los grandes ensayos de la tradición en los que nos sabemos expresados una y otra vez se mueven siempre en esta tensión. Lo enunciado no lo es todo. Sólo lo silenciado convierte lo dicho en palabra que puede alcanzarnos. Esto me parece irreprochable. Los conceptos en los que se formula el pensamiento emergen de un muro de oscuridades. Son unilaterales, afirmativos, llenos de prejuicios. Recuérdese el intelectualismo griego, o la metafísica de la voluntad del idealismo alemán, o el metodologismo de los neokantianos y los neopositivistas. Ellos se expresan a su modo, pero desconociéndose a sí mismos. Están prisioneros en los presupuestos de sus conceptos.

Desde esta perspectiva cualquier diálogo que tratemos de entablar con las ideas de un pensador en un intento de comprenderlo es un diálogo interminable. Un diálogo real, en el que tratamos de encontrar «nuestro» lenguaje... como lenguaje común. La distancia histórica e incluso la ubicación del interlocutor en un proceso aclarado históricamente son momentos subordinados de nuestro intento de comprensión y son en realidad formas de asegurarnos frente al interlocutor y de cerrarnos a él. En el diálogo, en cambio, intentamos abrirnos a él, es decir, establecer el punto común de coincidencia.

Siendo esto así, mantener una posición propia parece inadmisibile. ¿No significa ese diálogo interminable, en su última radicalidad, un relativismo total? ¿Pero no sería a su vez este aserto mismo una posición relativista y, además, contradictoria consigo misma? Al final ocurre como en la experiencia de la vida: una serie de experiencias, encuentros, lecciones y desengaños desemboca, más que en el mucho saber, en el estar al cabo de la calle y en el aprendizaje de la modestia. En un capítulo central de mi libro *Verdad y método* I defendí este concepto «subjetivo» de experiencia frente al enmascaramiento que se ha sufrido con el proceso de institucionalización de las ciencias empíricas, y veo que M. Polanyi sostiene algo parecido.

Desde esta perspectiva la filosofía «hermenéutica» se entiende, no como una posición «absoluta», sino como un camino de experiencia. Consiste en que no se da un principio superior al de abrirse al diálogo. Pero esto significa siempre el posible derecho a reconocer de antemano la superioridad del interlocutor. ¿Nos parece poco? Yo creo que es el único género de honestidad que cabe exigir a un profesor de filosofía... y que habría que exigirle.

Me parece evidente que es ineludible el retorno al diálogo originario del hombre con el mundo. Y lo es igualmente si se exige una explicación última o una «fundamentación última» o se enseña una «autorrealización del espíritu». Así, ha habido que replantear la ruta del pensar hegeliano. Heidegger ha revelado el trasfondo de la tradición de la metafísica y ha visto en la disolución dialéctica de los conceptos tradicionales por Hegel en su *Ciencia de la lógica* la más radical adhesión a los griegos. Pero su «destrucción» de la metafísica no ha despojado a esta de su sentido. Se ha invocado especialmente la sutil superación especulativa de la subjetividad del espíritu subjetivo por parte de Hegel y aparece como una vía propia de solución frente al subjetivismo moderno. ¿No había aquí la misma intención que en el alejamiento de Heidegger respecto a la autoconcepción transcendental con la idea de la «vuelta»? ¿No fue también intención de Hegel el abandono de la orientación en la autoconciencia y en la escisión sujeto-objeto de la filosofía de la conciencia? ¿O hay otras diferencias? ¿La orientación en la universalidad del lenguaje, el asentamiento en la «lingüisticidad» de nuestro acceso al mundo que nosotros compartimos con Heidegger significa un paso más allá de Hegel, un paso por detrás de Hegel?

Para situar mi propio pensamiento puedo afirmar en efecto que emprendí la rehabilitación de la «mala infinitud». Pero con una modificación decisiva, a mi juicio. Porque el diálogo nunca acabado del alma consigo misma que es el pensamiento, no consiste en determinar con precisión cada vez mayor el mundo de objetos que se trata de conocer, ni en el sentido neokantiano de la tarea interminable ni en el sentido dialéctico del traspaso de cualquier límite mediante el pensamiento. Heidegger abrió aquí, a mi juicio, un nuevo camino al convertir la crítica a la tradición metafísica en una preparación para plantear la pregunta por el ser de un modo nuevo, y encontrarse así «en camino hacia el lenguaje». Es el camino de un lenguaje que no

se reduce al juicio enunciativo ni a su presunta validez objetiva, sino que apunta siempre a la totalidad del ser. La totalidad no es una objetividad definible. En este sentido creo que la crítica de Kant a las antinomias de la razón pura es válida contra Hegel. La totalidad no es un objeto, sino el horizonte mundano que nos rodea y de cara al cual vivimos.

No necesité seguir a Heidegger cuando enfrentó a Hölderlin con Hegel e interpretó la obra de arte como un encuentro originario con la verdad, para ver en la obra poética un correctivo del ideal de la definición objetiva y de la beatería de los conceptos. Esto lo averigüé a partir de mis propios ensayos en el campo del pensamiento. Yo tenía que seguir siempre mi propia orientación hermenéutica. El intento hermenéutico de analizar el lenguaje partiendo del diálogo —un intento ineludible para un discípulo permanente de Platón— significa en última instancia la superación de cualquier fijación mediante el avance del diálogo. Así la fijación terminológica, que es adecuada en el campo constructivo de la ciencia moderna y de su objetivo de permitir a todos el acceso al saber, resulta sospechosa en la esfera dinámica del pensamiento filosófico. Los grandes pensadores griegos preservaron la movilidad de su lenguaje incluso en las ocasiones —análisis temático— en que practicaban la fijación conceptual. Pero hay una escolástica antigua, medieval, moderna y novísima. Ella acompaña a la filosofía como la sombra al cuerpo. De ahí que se pueda determinar la calidad de un pensamiento por su capacidad para quebrar las fosilizaciones existentes en el lenguaje filosófico tradicional. El ensayo programático de Hegel, que él manejó como su método dialéctico, tuvo en el fondo muchos antecedentes. Hasta un pensador tan circunspecto como Kant, que siempre tenía en la mente el latín escolástico, encontró su «propio» lenguaje, y aunque evitó los neologismos, extrajo numerosos significados nuevos de los conceptos tradicionales. También la altura de Husserl se comprueba frente al neokantismo de su época y de la anterior en la fuerza intuitiva de su intelecto, que supo fundir las expresiones tradicionales con la flexibilidad descriptiva de su vocabulario. Heidegger se amparó precisamente en el ejemplo de Platón y de Aristóteles para justificar la novedad de su lenguaje, y sus seguidores han sido mucho más numerosos de lo que cabía esperar ante las primeras reacciones de asombro y escándalo. La filosofía,

a diferencia de las ciencias y de la praxis vital, se encuentra con una dificultad peculiar. El lenguaje que hablamos no está hecho para los fines que persigue el filósofo. La filosofía se ve envuelta en una penuria lingüística constitutiva, y esta penuria se deja sentir más cuando el filósofo decide pensar con audacia. Suele ser típico del principiante el afán de «formar» conceptos a capricho y el afán de «definirlos». El filósofo reanima la fuerza intuitiva del lenguaje, y las audacias y violencias lingüísticas pueden ser pertinentes si logran penetrar en el lenguaje de los otros que piensan y avanzan con él, es decir, si ese lenguaje dinamiza, extiende, ilumina únicamente el horizonte del entendimiento mutuo.

Es inevitable que el lenguaje de la filosofía, que nunca se encuentra con el objeto sino que ha de construirlo ella misma, no se mueva en sistemas de enunciados cuya formalización lógica y examen crítico podría potenciar el rigor y la precisión de los conocimientos filosóficos. Este hecho no armará ninguna «revolución», ni siquiera la proclamada por el análisis del *ordinary language*. Ilustrémoslo con un ejemplo: puede ser esclarecedor analizar con recursos lógicos las argumentaciones que figuran en un diálogo platónico, mostrar sus incoherencias, llenar las lagunas, detectar los paralogismos, etc. Pero ¿aprendemos de ese modo a leer a Platón?, ¿aprendemos a apropiarnos sus preguntas?, ¿logramos aprender de él en lugar de confirmar nuestra superioridad sobre él? Lo dicho sobre Platón es aplicable *mutatis mutandis* a cualquier filosofía. Creo que Platón lo definió de una vez por todas en la *Carta séptima*: los recursos de la filosofía no son la filosofía. El rigor lógico no lo es todo. No es que la lógica no posea su validez evidente. Pero ceñirse a lo lógico reduce el horizonte problemático a una verificabilidad formal y elimina así la apertura al mundo que se produce en nuestra experiencia del mundo interpretada lingüísticamente. Esta es una constatación hermenéutica en la que creo coincidir de algún modo con el último Wittgenstein. El revisó los prejuicios nominalistas de su *Tractatus* y recondujo todo lenguaje a los contextos de la praxis vital. Es cierto que el resultado de esta reducción fue para él ampliamente negativo. Consistió en la exclusión de todas las preguntas indemostrables de la metafísica y no en la recuperación de las mismas, por muy indemostrables que sean, escuchándolas desde la constitución lingüística de nuestro ser-en-

el-mundo. Para estos efectos podemos aprender de la palabra de los poetas mucho más que de Wittgenstein.

Así es exactamente, y nadie puede negarlo: la explicación conceptual no puede agotar el contenido de un producto poético. Esto se reconoce al menos desde Kant, o incluso desde el descubrimiento de la verdad estética (*cognitio sensitiva*) por Baumgarten. Pero puede tener un interés especial en el aspecto hermenéutico. Ante la poesía no es suficiente distinguir lo estético de lo teórico y liberarlo de la presión de las reglas o del concepto. La poesía sigue siendo una forma de lenguaje en la que los conceptos se relacionan entre sí. La tarea hermenéutica consiste entonces en aprender a precisar el puesto especial que ocupa la poesía en el contexto de normatividad del lenguaje, en el que entra siempre en juego el elemento conceptual. ¿Cómo se convierte el lenguaje en arte? No formulo aquí esta pregunta únicamente porque el arte de la interpretación puede verse siempre sobre formas de habla y de texto ni porque la poesía sea también producto lingüístico, texto. Los productos poéticos son «productos» en un sentido nuevo, son «texto» de modo eminente. El lenguaje aparece aquí en toda su autonomía. Es «para sí» y se presenta como es, mientras que en los otros casos las palabras quedan rebasadas por la intención que las posterga.

Se da aquí un problema hermenéutico verdaderamente arduo. La poesía comporta un tipo especial de comunicación. ¿Con quién se da esa comunicación?, ¿con el lector? La dialéctica de pregunta y respuesta que subyace siempre en el proceso hermenéutico y que rebasa el esquema básico de lo dialogal sufre aquí una modificación especial. La recepción e interpretación de la poesía parece implicar una relación dialogal *sui generis*.

Esto queda patente sobre todo cuando estudiamos los diversos modos del habla. No es sólo la palabra poética la que exhibe una rica gama de diferenciaciones; por ejemplo lo épico, lo dramático, lo lírico. Hay otros modos de lenguaje en los que la relación hermenéutica de pregunta y respuesta se modifica significativamente. Me refiero a las diversas formas de lenguaje religioso, como la proclamación, la oración, el sermón, la bendición. Puedo citar la «leyenda» mítica, el texto jurídico y hasta el lenguaje más o menos balbuciente de la filosofía. Ellos forman una problemática de la hermenéutica aplicada a la que me he dedicado cada vez más desde la aparición de

Verdad y método. Creo haberme aproximado al tema desde dos ángulos: desde mis estudios sobre Hegel, en los que he abordado el papel de lo lingüístico en su relación con lo lógico, y desde la poesía hermética moderna, que analicé en un comentario a *Atemkristall* de Paul Celan. La relación entre filosofía y poesía ocupa el centro de estas investigaciones. La reflexión sobre este tema me sirve y puede servirnos a todos para recordarnos constantemente que Platón no fue platónico ni la filosofía es escolástica.

I

Sobre la hermenéutica

Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica

El título «hermenéutica», como ocurre a menudo con las palabras derivadas del griego y adoptadas en nuestro lenguaje científico, cubre niveles de reflexión muy diferentes. La hermenéutica designa ante todo una praxis artificial. Esto sugiere otra palabra complementaria: *techne*. El arte del que aquí se trata es el del anuncio, la traducción, la explicación y la interpretación, e incluye obviamente el arte de la comprensión que subyace en él y que se requiere cuando no está claro y no es inequívoco el sentido de algo. Ya en el uso más antiguo de la palabra¹ se detecta una cierta ambigüedad. Hermes era el enviado divino que llevaba los mensajes de los dioses a los hombres; en los pasajes homéricos suele ejecutar verbalmente el mensaje que se le ha confiado. Pero es frecuente, sobre todo en el uso profano, que el cometido del *hermeneus* consista en traducir lo manifestado de modo extraño o ininteligible al lenguaje que todos entienden. Por eso la tarea de la traducción goza siempre de una cierta «libertad». Presupone la plena comprensión de la lengua extranjera, pero aún más la comprensión del sentido auténtico de lo manifestado. El que quiera hacerse entender como intérprete debe traducir el sentido expresado. La labor de la «hermenéutica» es siempre esa transferencia desde un mundo a otro, desde el mundo de los dioses al de los humanos, desde el mundo de una lengua extraña al mundo de la lengua propia (los traductores humanos sólo pueden traducir a su propia lengua). Pero dado que la tarea del traductor consiste en «cumplir» algo, el sentido del *hermeneuein* oscila entre la traducción y el mandato, entre la mera comunicación y la invitación a la obediencia. Ciertamente que la *hermeneia* suele significar en sentido neutral una «enunciación de pensa-

1. La investigación más reciente (Benveniste) pone en duda que la etimología de la palabra tenga alguna relación con el dios Hermes, como sugiere el uso verbal y la etimología antigua.

mientos», pero es significativo que Platón² no entienda por ese término cualquier manifestación de ideas, sino únicamente el saber del rey, del heraldo, etc., que ofrece el carácter de mandato. En esa línea se puede entender la afinidad de la hermenéutica con la mántica³: el arte de transmitir la voluntad divina se yuxtapone al arte de adivinarla o de prever el futuro mediante signos. Resulta significativo para el otro componente semántico puramente cognitivo que Aristóteles en el escrito *Peri hermeneias* se refiera sólo al sentido lógico del enunciado cuando aborda el *logos apophantikos*. En esa línea se desarrolla en el mundo griego posterior el sentido puramente cognitivo de *hermeneia* y *hermeneus*, y puede significar «explicación docta» o «comentador» y «traductor». A la vez, no hay duda de que la «hermenéutica» en cuanto arte sigue refiriéndose a su antigua procedencia de la esfera sacral⁴: es el único arte cuyo oráculo debe considerarse decisivo o se acoge con admiración porque puede comprender y exponer algo que está reservado: un discurso extraño o incluso la opinión no expresada de otro. Es, pues, un *ars*, como la oratoria o el arte de escribir o la aritmética: más una destreza práctica que una «ciencia».

Esto es aplicable, también, en ciertas connotaciones tardías del antiguo significado que están presentes en la reciente hermenéutica teológica y jurídica: son un género de «arte» o son al menos útiles como recursos para ese «arte», e incluyen siempre una competencia normativa: no es sólo que los intérpretes comprenden su arte, sino que manifiestan algo normativo: la ley divina o humana.

Cuando hablamos hoy de «hermenéutica» nos situamos, en cambio, en la tradición científica de la época moderna. En consecuencia, el significado de la «hermenéutica» está en consonancia con esa tradición, es decir, con la génesis del concepto moderno de método y de ciencia. En el presente siempre aparece implícita una especie de conciencia metodológica. No sólo se posee el arte de la interpretación, sino que se sabe justificar teóricamente. El primer documento con la palabra «hermenéutica» como título de un libro data del año 1654, en Dannhauer⁵. Desde entonces distinguimos entre una hermenéutica teológico-filológica y una hermenéutica jurídica.

2. Platón, *Politikos* 260d.

3. *Epinomis* 975 c.

4. Focio, *Bibl.* 7; Platón, *Ion* 534 e; *Legg.* 907 d.

5. J. Dannhauer, *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum* (1654).

En sentido teológico la «hermenéutica» significa el arte de la correcta exposición de la sagrada Escritura que aplicó una metodología desde muy antiguo, ya en la era patrística, sobre todo con Agustín en su *De doctrina christiana*. La tarea de una dogmática cristiana estuvo definida por la tensión entre la historia especial del pueblo judío, expuesta en el antiguo testamento como historia de la salvación, y la predicación universalista de Jesús, en el nuevo testamento. La reflexión metodológica debía servir aquí para aportar soluciones. Agustín enseña en *De doctrina christiana*, utilizando ideas neoplatónicas, la elevación del espíritu desde el sentido literal y moral al sentido espiritual. Así resuelve el problema dogmático, sintetizando desde un punto de vista unitario el antiguo legado hermenéutico.

El núcleo de la hermenéutica antigua es el problema de la interpretación alegórica. Esta es aún anterior. *Hyponoia*, el sentido profundo, fue la palabra originaria que designó el sentido alegórico. Esa interpretación se había practicado ya en la era de la sofística, como afirmara A. Tate en su tiempo y confirman textos de papiros más recientes. El contexto histórico subyacente es claro: una vez que perdió credibilidad el mundo de valores de la epopeya homérica, concebido para una sociedad aristocrática, se hace necesario un nuevo arte interpretativo para la tradición. Esto se produjo con la democratización de las ciudades, cuyo patriciado hizo suya la ética de nobleza. La expresión de la misma fue la idea pedagógica de la sofística; Ulises ocupó el puesto de Aquiles y adoptó unos rasgos sofísticos incluso en teatro. Se hizo de la alegoresis un método universal, especialmente en la interpretación helenística de Homero por el estoicismo. La hermenéutica patrística, resumida en Orígenes y Agustín, asumió ese método. En la edad media fue sistematizado por Casiano y pasó a ser el método del cuádruple sentido de la Biblia.

La hermenéutica adquirió un nuevo impulso con el retorno a la letra de la sagrada Escritura que preconizó la Reforma, pues sus partidarios polemizaron con la tradición de la doctrina eclesial y se colocaron contra la manera que se tenía de tratar el texto con los métodos del sentido plural de la Biblia⁶. Se rechazó especialmente

6. Cf. las investigaciones de K. Holl sobre hermenéutica de Lutero: *Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst* (1920), y su continuación por G. Ebeling, *Ev. Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik* (1942); *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik*; Z. Theol. Kirche 48 (1951); *Hermeneutische Theologie?*, en Wort und Glaube II, Tübingen 99-120.

el método alegórico o bien se restringió la interpretación alegórica a los casos en que el sentido figurado –por ejemplo, en los discursos de Jesús– lo justificara. Surgió a la vez una nueva conciencia metodológica que aspiraba a ser objetiva, ligada al objeto, pero sobre todo exenta del arbitrio subjetivo. El tema central es, pues, de tipo normativo: en la hermenéutica teológica, como también en la hermenéutica humanista de la edad moderna, se busca la correcta interpretación de aquellos textos que contienen lo decisivo, lo que es preciso recuperar. En este sentido la motivación de la labor hermenéutica no es tanto –como más tarde sucede en Schleiermacher– la dificultad de entender una tradición y los malentendidos a que da lugar, como el deseo de búsqueda de una nueva comprensión, rompiendo o transformando una tradición establecida mediante el descubrimiento de sus orígenes olvidados. Se trata de rescatar y renovar su sentido originario encubierto o desfigurado. La hermenéutica intenta alcanzar una nueva comprensión volviendo a las fuentes originales, algo que estaba corrompido por distorsión, desplazamiento o abuso: la Biblia, por la tradición magisterial de la Iglesia; los clásicos, por el latín bárbaro de la escolástica; el derecho romano, por una jurisprudencia regional; etc. A ello iba dirigido el nuevo esfuerzo no sólo de comprender más rectamente, sino de poner de relieve lo ejemplar, ya se trate del anuncio de un mensaje divino, de la interpretación de un oráculo o de una ley preceptiva.

Pero además de esta motivación objetiva de la hermenéutica, al comienzo de la época moderna se dio también una motivación formal, en el sentido de que la conciencia metodológica de la nueva ciencia, que utilizó sobre todo el lenguaje de la matemática, dio paso a una teoría general de la interpretación de los lenguajes simbólicos. Debido a su generalidad se consideró como una parte de la *lógica*⁷. La inserción de un capítulo hermenéutico en la *Lógica* de Chr. Wolff⁸ tuvo una importancia decisiva para el siglo XVIII. Surgió un interés de tipo lógico-filosófico que aspiraba a fundamentar la hermenéutica en una semántica general. Un primer compendio de la misma aparece en Maier, que tuvo un lúcido precursor en Chlade-

7. Cf. la exposición de L. Geldsetzer en la introducción a la reimpresión de G. F. Maier, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (1965), especialmente, Xs.

8. Chr. Wolff, *Philosophia rationalis sive logica* (1732), tercera parte, 3ª sec., cap. 6, 7.

nus⁹. En el siglo XVII, en cambio, la disciplina de la hermenéutica existente en teología y en filología fue fragmentaria por lo general y sirvió para fines más didácticos que filosóficos. Es cierto que en la práctica desarrolló algunas reglas metodológicas fundamentales, tomadas en su mayor parte de la gramática y retórica antiguas (Quintiliano¹⁰), pero no pasó de ser una serie de explicaciones de textos destinadas a facilitar la comprensión de la Biblia (o, en el plano humanista, de los clásicos). *Clavis* es un título frecuente, por ejemplo en Flacius¹¹.

El vocabulario conceptual de la primera hermenéutica protestante procede de la retórica antigua. Pero la aplicación que hizo Melanchthon de los conceptos retóricos fundamentales al recto estudio de los libros («bonis auctoribus legendis»), que tuvo ya su modelo en la retórica de la tardía antigüedad y en sus escritos (Dionisio de Halicarnaso), ejerció gran influencia. Así, la norma de entender lo individual desde el todo vuelve a la relación entre *caput* y *membra* que la retórica antigua había tomado como ejemplo. Este principio hermenéutico lleva en Flacius a su aplicación más conflictiva, ya que la unidad dogmática del canon, que él alegó contra la interpretación individual de los escritos neotestamentarios, limita notablemente el principio de Lutero sobre el primado de la Biblia.

Las contadas reglas generales de interpretación que ofrecen preliminarmente estas hermenéuticas apoyándose en la retórica no justifican el interés filosófico por tales escritos. La historia primitiva de la hermenéutica protestante refleja ya, sin embargo, la problemática filosófica de fondo que sólo afloraría plenamente en nuestro siglo. El principio de Lutero «sacra scriptura sui ipsius interpres» contiene ya un claro rechazo de la tradición dogmática de la Iglesia romana; pero dado que esa frase en modo alguno aboga por una teoría ingenua de la inspiración, y dado sobre todo que la teología de Wittemberg, siguiendo la traducción de la Biblia del gran experto Lutero, utilizó un rico aparato filológico y exegético para justificar su labor, la problemática de cualquier interpretación tuvo que asumir también

9. J. A. Chladenius, *Einl. zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* (1742, reimpr. 1970).

10. Quintiliano, *Institutio oratoria*.

11. M. Flacius, *Clavis scripturae sacrae* (1567); cf. también *De ratione cognoscendi sacras literas* (parte de *Clavis*), reimpr. 1968.

la segunda parte del lema, «sui ipsius interpres». La paradoja de este principio era evidente, y los defensores de la tradición magisterial católica, el concilio de Trento y los escritos contra la Reforma no dejaron de poner en evidencia la debilidad teórica del mismo. No se podía negar que la exégesis bíblica protestante tampoco trabajaba sin unas directrices dogmáticas, resumidas en parte sistemáticamente en los «artículos de la fe» y sugeridas también en la selección de *loci praecipui*. La crítica de Richard Simon a Flacius¹² es hoy un excelente documento para conocer la problemática hermenéutica de la «precomprensión», y se comprueba que hay en ella implicaciones ontológicas que sólo ha explicitado la filosofía de nuestro siglo. Por último, también la hermenéutica teológica de la primera Ilustración, al rechazar la doctrina de la inspiración verbal, intenta establecer las reglas generales de la comprensión. Especialmente la crítica histórica de la Biblia encuentra entonces su primera legitimación. El *Tratado teológico-político* de Spinoza fue el acontecimiento capital. Su crítica al concepto de milagro, por ejemplo, se legitimaba por el postulado de reconocer únicamente lo racional, es decir, lo posible. No era mera crítica. Contenía a la vez un giro positivo al reclamar una explicación natural de la Biblia en los pasajes contrarios a la razón. Esto llevó consigo el giro hacia lo histórico, es decir, el giro desde unos presuntos hechos milagrosos (e incomprensibles) a una fe (comprensible) en los milagros¹³.

La hermenéutica pietista salió al paso del efecto negativo combinando estrechamente, por obra de A. H. Francke, la aplicación edificante con la interpretación de los textos. Influye aquí la tradición de la retórica antigua y su teoría del papel de los afectos, especialmente para la predicación (*sermo*), que en el culto protestante adquirió una nueva e importante función. La influyente hermenéutica de J. J. Rambach¹⁴ estableció expresamente, junto a la *subtilitas intelligendi* y *explicandi*, la *subtilitas applicandi*, en línea con el sentido de la predicación. El vocablo *subtilitas* (finura), inspirado en el espíritu competitivo humanista, sugiere de forma elegante que la «metodo-

12. R. Simon, *Historie critique du texte du nouveau testament* (1689); *De l'inspiration des livres sacrés* (1687).

13. Cf. mi comentario crítico a la interpretación que Strauss hace de Spinoza: *Hermenéutica e historicismo*, en *Verdad y método* I, Sígueme, Salamanca 81999, 599-640.

14. J. J. Rambach, *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1723).

logía» de la interpretación —como toda aplicación de reglas— requiere una capacidad crítica que no se puede garantizar mediante reglas¹⁵. Esto iba a suponer una permanente cortapisa a la aplicación de la teoría a la praxis hermenéutica. Además, la hermenéutica como disciplina teológica auxiliar persigue aún constantemente, a finales del siglo XVIII, el equilibrio con los intereses dogmáticos (por ejemplo en Ernesti y en Semler).

Sólo Schleiermacher (incitado por F. Schlegel) desliga la hermenéutica, como teoría universal de la comprensión y la interpretación, de todos los momentos dogmáticos y ocasionales que aparecen en ella sólo secundariamente, mediante un especial giro bíblico. Defendió con su teoría hermenéutica el carácter científico de la teología, concretamente frente a la teología de la inspiración, que cuestionaba radicalmente la verificabilidad metodológica de la comprensión de la sagrada Escritura con los recursos de la exégesis textual, de la teología histórica, de la filología, etc. Pero en el trasfondo de la concepción de una hermenéutica general por Schleiermacher no estaba sólo ese interés teológico y de política científica, sino un motivo filosófico. Uno de los impulsos más profundos de la era romántica fue la fe en la conversación como fuente de verdad propia, no dogmática y no sustituible por ninguna dogmática. Si Kant y Fichte habían considerado la espontaneidad del «yo pienso» como principio supremo de toda filosofía, este principio se transmutó con la generalización romántica de Schlegel y Schleiermacher, caracterizada por el cultivo de una ardiente amistad, en una especie de metafísica de la individualidad. La inefabilidad de lo individual subyacía también en el giro hacia el mundo histórico que afloró a la conciencia al derrumbarse la tradición con la era revolucionaria. Capacidad para la amistad, para el diálogo, para la relación epistolar, para la comunicación en general... todos estos rasgos del talante vital romántico armonizaban con el interés por la comprensión y el malentendido, y esta experiencia humana originaria formó en la hermenéutica de Schleiermacher el punto de partida metodológico. Desde él, la comprensión de los textos, vistas como huellas espirituales del espíritu, extrañas, remotas, oscuras y petrificadas en el escrito, es decir, como interpretación viva de la literatura y especialmente de la sagrada Escritura, se presentó como aplicación específica.

15. Cf. Kant, KdU (²1799) VII.

Es cierto que la hermenéutica de Schleiermacher no está totalmente exenta de ese aire en cierta medida escolástico de la literatura hermenéutica anterior —cosa que también le sucede a su obra propiamente filosófica, que queda un poco en la penumbra frente a la de los otros grandes pensadores idealistas—. No posee ni la fuerza contundente de la deducción fichteana ni la elegancia especulativa de Schelling ni la dura obstinación del arte conceptual de Hegel; Schleiermacher fue un orador incluso cuando filosofaba. Sus libros son más bien la ficha de la que se sirve un orador. Especialmente sus aportaciones a la hermenéutica aparecen muy fragmentadas, y lo más interesante hermenéuticamente —unas notas sobre pensar y hablar— no consta en su hermenéutica, sino en un curso sobre dialéctica. Y sin embargo aún seguimos esperando una edición de su *Dialéctica* ¹⁶. El carácter normativo de los textos que en un principio dio su sentido a la labor hermenéutica, pasa en Schleiermacher a un segundo plano. Comprender es una repetición de la producción mental originaria en virtud de la congenialidad de los espíritus. Así, Schleiermacher enseñó la individualización de la vida universal desde el trasfondo de su concepción metafísica. De ese modo va a resaltar el papel del lenguaje, y esto de una forma que supera radicalmente la restricción docta a lo escrito. La fundamentación del comprender, según Schleiermacher, en la conversación y en el consenso intrahumano significa una profundización en los fundamentos de la hermenéutica, pero permitiendo la creación de un sistema científico orientado a una base hermenéutica. La hermenéutica pasa a ser el fundamento de todas las ciencias históricas y no sólo de la teología. Desaparece entonces el presupuesto dogmático sobre el carácter «decisivo» del texto, presupuesto que había guiado la función originaria de mediación en la actividad tanto del teólogo como del filólogo humanista (por no hablar del jurista). Esto dejará vía libre al historicismo.

Especialmente la interpretación psicológica va a pasar a ser después de Schleiermacher, y apoyada en la teoría romántica de la creación inconsciente del genio, la base teórica cada vez más relevante de las ciencias del espíritu, lo cual resulta ya sumamente instructivo en Steinthal ¹⁷ y lleva en Dilthey a una refundamentación sistemáti-

16. G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milano 1968.

17. H. Steinthal, *Einl. in die Psychol. und Sprachwiss* (1881).

ca de la idea de las ciencias del espíritu en una «psicología descriptiva y analítica». Es cierto que Schleiermacher no piensa aún en la fundamentación filosófica de las ciencias históricas. Él se inscribe más bien en la órbita del idealismo transcendental fundado por Kant y Fichte. Especialmente la obra de Fichte *Principios de la teoría general de la ciencia* llegó casi a igualar en relevancia histórica a la *Crítica de la razón pura*. Como indica ya el título, se trata de hacer derivar todo saber de un «principio supremo» unitario: la espontaneidad de la razón (*Tathandlung*, acción, decía Fichte, en lugar de *Tatsache*, hecho), y este giro desde el idealismo «crítico» kantiano al idealismo «absoluto» está presente en todos los sucesores: Schiller y Schleiermacher, Schelling, Friedrich Schlegel y Wilhelm von Humboldt... hasta Boeckh, Ranke, Droysen y Dilthey. Erich Rothacker demostró que la «escuela histórica», pese a su rechazo de la construcción apriorista de la historia mundial al estilo de Fichte y de Hegel, comparte sin embargo los principios teóricos de la filosofía idealista¹⁸. Fueron muy influyentes las lecciones académicas del célebre filólogo August Boeckh sobre «enciclopedia de las ciencias filológicas». Boeckh definió en ellas la misión de la filología como «conocimiento de lo conocido». Era una buena fórmula para expresar el carácter secundario de la filología. El sentido normativo de la literatura clásica, que fue redescubierto en el humanismo y motivó primariamente la *imitatio*, acabó en la indiferencia histórica. Partiendo básicamente de dicha «comprensión», Boeckh distinguió diversos modos interpretativos: modo gramatical, literario, histórico-real y psicológico-individual. Dilthey intervendrá aquí con su psicología comprensiva.

La orientación «epistemológica» había cambiado ya, especialmente por la influencia de la «lógica inductiva» de S. St. Mill, y si Dilthey defendió contra la psicología experimental iniciada con Herbart y Fechner la idea de una psicología «comprensiva», compartió sin embargo el punto de vista general de la «experiencia» bajo la modalidad basada en el «principio de la conciencia» y en el concepto de vivencia. También significó para él una constante advertencia el trasfondo filosófico-histórico y teológico-histórico en el que se basaba la lúcida historiografía de J. G. Droysen, al igual que la severa crítica que hiciera su amigo el luterano especulativo Yorck de

18. E. Rothacker, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Tübingen 1920.

Wartenburg al historicismo ingenuo de la época. Ambos extremos hicieron que Dilthey abriera una nueva vía en su evolución posterior. Enriqueció el concepto de vivencia, que había sido la base psicológica de la hermenéutica, con la distinción entre expresión y significación, en parte influido por la crítica de Husserl al psicologismo (en los prolegómenos a *Investigaciones lógicas*) y con su teoría platonizante de la significación, y en parte con la adhesión a la teoría hegeliana del espíritu objetivo, que Dilthey conocía sobre todo por sus estudios sobre el período juvenil de Hegel¹⁹. Esto dio sus frutos en el siglo XX. Los trabajos de Dilthey tuvieron su continuación en G. Misch, B. Groethuysen, E. Spranger, Th. Litt, J. Wach, H. Freyer, E. Rothacker, O. Bollnow y otros. El historiador jurídico E. Betti²⁰ ha resumido la tradición idealista de la hermenéutica desde Schleiermacher a Dilthey y más allá de él.

El propio Dilthey no dejó de lado la tarea que le preocupaba de conciliar teóricamente la «conciencia histórica» con la «pretensión de verdad» de la ciencia. La fórmula de Troeltsch «de la relatividad a la totalidad», que intentaba ser la solución teórica al problema del relativismo en la línea de Dilthey, quedó anclada, como la propia obra de Troeltsch, en el historicismo que trataba de superar. Es significativo que Troeltsch prodigara constantemente sus (brillantes) excursos históricos en su obra en tres volúmenes sobre el historicismo. Dilthey intentó, a la inversa, buscar una constante tras toda relatividad y ensayó una muy influyente teoría de los tipos de concepción del mundo que debía responder al carácter polifacético de la vida. Fue una superación del historicismo en un sentido muy parcial. Porque el fundamento determinante de ésta como de cualquier teoría de los tipos era la idea de «concepción del mundo», es decir, una «actitud de la conciencia» no explorable, que cabe describir y comparar con otras concepciones del mundo, pero que debe asumirse como un «fenómeno expresivo de la vida». Renunciar a una «voluntad de conocimiento mediante conceptos» y, por tanto, a la pretensión de verdad en la filosofía en favor de la «conciencia histórica» fue el presupuesto dogmático latente en Dilthey que dista enormemente de la fórmula de Fichte, tan mal entendida, «la filosofía que

19. W. Dilthey, *Ges. Schriften*, IV y VIII. Ahora también XVIII y XIX.

20. E. Betti, *Zur Grundlegung einer allg. Auslegungslehre* (1954); *Allg. Auslegungslehre als Methodik der Geisteswiss* (1967).

uno elige depende de la clase de ser humano que es»²¹, máxima que representa una clara confesión de idealismo.

Esto se comprobó en los seguidores de Dilthey: las teorías tipológicas en pedagogía y antropología, en psicología, en sociología, en teoría del arte y en historiografía que se difundieron en aquella época, demostraron palpablemente que su fecundidad dependía siempre de la dogmática latente en ellas. En todas estas tipologías de Max Weber, Spranger, Litt, Pinder, Kretschmer, Jaensch, Lersch, etc., se ha visto que poseían un valor de verdad limitado, pero lo perdieron al tratar de abarcar la totalidad de todos los fenómenos, es decir, al intentar ser completas. Esa «ampliación» de una tipología en sentido totalizante comporta, por razones intrínsecas, su autodisolución, es decir, la pérdida de su núcleo dogmático de verdad. La propia «psicología de las concepciones del mundo» de Jaspers no quedó totalmente exenta de esta problemática de toda tipología inspirada en Max Weber y en Dilthey, como pretendió (y logró) más tarde su *Filosofía*. El recurso conceptual de la tipología sólo es legitimable desde una perspectiva extremadamente nominalista. Hasta la radicalidad nominalista del auto-ascetismo de Max Weber tenía sus límites y se completó con el reconocimiento irracional y voluntarista de que cada uno debe elegir «su» dios al que seguir²².

La hermenéutica teológica de la época, iniciada con la fundamentación general de Schleiermacher, quedó estancada de modo similar en sus aporías dogmáticas. Ya el editor de los cursos de Schleiermacher sobre hermenéutica, Lücke, había subrayado en ellos el momento teológico. La dogmática teológica del siglo XIX volvió sustancialmente a la antigua problemática protestante de la hermenéutica presidida por la *regula fidei*. A ella se enfrentó el postulado histórico de la teología liberal, en actitud crítica hacia cualquier dogmatismo, y llevó a una creciente indiferencia ante la tarea específica de la teología. Por eso no hubo en el fondo durante la época de la teología liberal una problemática hermenéutica específicamente teológica.

En ese sentido fue un acontecimiento histórico la postura hermenéutica de R. Bultmann que, remontando el historicismo radical y bajo el estímulo de la teología dialéctica (Barth, Thurneisen), hasta

21. J. G. Fichte, *Werke*, ed. I. H. Fichte (1845-1848) I, 434.

22. Cf. D. Henrich, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers* (1952).

desembocar en la consigna de la desmitologización, fundamentó una auténtica mediación entre exégesis histórica y exégesis dogmática. El dilema entre análisis histórico-individualizante y anuncio del kerygma es insoluble teóricamente, y el concepto bultmanniano de «mito» se evidenció pronto como una construcción cargada de supuestos basados en la Ilustración moderna. Ese concepto negaba la pretensión de verdad subyacente en el lenguaje del mito, una posición que hermenéuticamente es extremadamente unilateral. No obstante, el debate sobre la desmitologización, como ha expuesto G. Bornkamm con mucha precisión²³, ofrece un gran interés hermenéutico general porque en él reaparece la vieja tensión entre dogmática y hermenéutica bajo una forma contemporánea. Bultmann desvió su autorreflexión teológica del idealismo para aproximarla al pensamiento de Heidegger. A ello le movió en parte la problemática tanto humana como teológica del «lenguaje sobre Dios» suscitada por Karl Barth y la teología dialéctica. Bultmann buscó una solución «positiva», es decir, metodológicamente justificada, sin renunciar a ningún logro de la teología histórica. La filosofía existencial de Heidegger en *Ser y tiempo* le pareció que ofrecía en esta situación una postura antropológica neutral que podía prestar una base ontológica a la autocomprensión de la fe²⁴. La futuridad de la existencia humana en el modo de la autenticidad y, en el polo opuesto, la «caída en el mundo», se podían interpretar teológicamente con los conceptos de fe y de pecado. Esta interpretación no seguía la línea de la exposición heideggeriana de la cuestión del ser, sino que era una reinterpretación antropológica. Pero la importancia universal de la cuestión de Dios para la existencia humana, que Bultmann fundamentó en la «autenticidad» del poder-ser, trajo consigo un verdadero enriquecimiento hermenéutico. Este enriquecimiento consistió sobre todo en el concepto de precomprensión, amén de las fecundas consecuencias exegéticas de ese talante hermenéutico.

Pero el nuevo enfoque filosófico de Heidegger no limitó sus efectos positivos a la teología, sino que pudo sobre todo deshacer la rigidez relativista y tipológica que había imperado en la escuela de

23. G. Bornkamm, *Die Theologie Rudolf Bultmanns in der neueren Diskussion*: Theol. Rdsch. NF 29 (1936) H. 1/2, 33-141.

24. Sobre la cuestionabilidad de esa recepción «neutral» de la filosofía existencial: K. Löwith, *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenol. zur Philos. und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie*: Theol. Rdsch. (1930) 26s y 333s.

Dilthey. G. Misch tuvo el mérito de desbloquear los impulsos filosóficos de Dilthey mediante una confrontación de Husserl y Heidegger²⁵. Aunque el enfoque de Dilthey hacia la filosofía de la vida se opone frontalmente a Heidegger, el regreso de Dilthey a la perspectiva de la «vida», detrás de la «conciencia trascendental», fue un importante apoyo para que Heidegger elaborara su filosofía. La edición que realizó G. Misch con interesantes introducciones, junto con diferentes trabajos dispersos de Dilthey en los volúmenes V-VIII, dejaron patente en los años veinte la labor filosófica de Dilthey, ensombrecida por sus trabajos históricos. Al tiempo que las ideas de Dilthey (y de Kierkegaard) pasaban a fundamentar la filosofía existencial, el problema hermenéutico experimentaba su radicalización filosófica. Heidegger elaboró entonces el concepto de «hermenéutica de la facticidad» y formuló así, frente a la ontología fenomenológica de Husserl, la paradójica tarea de elucidar la dimensión «inmemorial» (Schelling) de la «existencia» e incluso de interpretar la existencia misma como «comprensión» e «interpretación» o autoproyección de las posibilidades de uno mismo. Aquí se alcanzó un punto en el que el sentido de los métodos instrumentales del fenómeno hermenéutico debía girar hacia lo ontológico. Por comprender no se entiende ya un comportamiento del pensamiento humano entre otros, que se pueda disciplinar metodológicamente y conformar en un método científico, sino que constituye el movimiento básico de la existencia humana. Cuando Heidegger caracteriza y acentúa la comprensión considerándola como el movimiento básico de la existencia, desemboca en el concepto de interpretación, que Nietzsche había desarrollado especialmente en su significado teórico. Este desarrollo descansa en la duda frente a los enunciados de la autoconciencia, que deben cuestionarse mejor que lo hiciera Descartes, como afirma Nietzsche²⁶. El resultado de esta duda es, en Nietzsche, un cambio del sentido de la verdad, de tal modo que el proceso de la interpretación se convierte en una forma de la voluntad de poder y adquiere así un significado ontológico.

Yo estimo que en el siglo XX se ha atribuido un sentido ontológico similar al concepto de historicidad, tanto por el joven Heidegger como por Jaspers. La historicidad no es ya un ámbito restrictivo

25. G. Misch, *Phänomenologie una Lebensphilosophie* (1929).

26. KGW VII/3, 40 (25); cf. también 40 (10) (20).

de la razón y de su afán de verdad, sino que representa más bien una condición positiva para el conocimiento de la verdad. La argumentación del relativismo histórico pierde así todo fundamento real. La exigencia de un criterio para la verdad absoluta es un ídolo metafísico abstracto y pierde todo significado metodológico. La historicidad deja de evocar el fantasma del relativismo histórico contra el que prevenía aún tan apasionadamente el artículo programático de Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*.

A esta nueva orientación se suma sobre todo y muy eficazmente la renovada influencia del pensamiento de Kierkegaard, que con el precedente de Unamuno y otros inspiró una nueva crítica al idealismo y abordó el punto de vista del tú, el otro yo. Esta línea la siguen Theodor Haecker, Friedrich Gogarten, Eduard Griesebach, Ferdinand Ebner, Martin Buber, Karl Jaspers, Viktor Weizsäcker y también el libro de Karl Löwith *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* («El individuo en el papel del semejante») (München 1928).

La brillante dialéctica con que E. Betti intentó justificar la herencia de la hermenéutica romántica en una conjugación de lo subjetivo y lo objetivo, ha evidenciado su insuficiencia después que *Ser y tiempo* mostrara el precedente ontológico del concepto de sujeto y sobre todo cuando el Heidegger tardío ha invalidado el marco de la reflexión filosófico-transcendental con la idea de la «vuelta» (*Kehre*). El «acontecimiento» de la verdad, que conforma el ámbito del desocultar y el ocultar, dio un nuevo carácter ontológico a la desocultación, incluida la de las ciencias. Así se pudieron formular una serie de nuevas preguntas a la hermenéutica tradicional.

La base psicológica de la hermenéutica idealista se evidenció como problemática: ¿se agota realmente el sentido de un texto en el sentido «intencional» (*mens auctoris*)? ¿es la comprensión una mera reproducción del producto original? Está claro que esto no es aplicable a la hermenéutica jurídica, que ejerce una evidente función creadora. Pero se ha solido relegar este extremo a la esfera de las tareas normativas, considerándolo como una aplicación práctica que nada tuviera que ver con la «ciencia». El concepto de objetividad de la ciencia exigiría atenerse al canon determinado por la *mens auctoris*. Pero ¿puede ser eso suficiente? ¿Qué ocurre, por ejemplo, en la interpretación de las obras de arte (que en el director de teatro, de cine o de música o incluso en el propio traductor ofrece también la forma de una pro-

ducción práctica)? ¿Se puede negar que el artista ejecutor «interpreta» la creación original, sin hacer de ella una nueva creación? Distinguimos muy estrictamente entre interpretaciones adecuadas e interpretaciones abusivas o incoherentes de obras musicales o dramáticas. ¿Con qué derecho se quiere excluir de la ciencia este sentido de interpretación? ¿Acaso acontece esa reproducción en estado sonámbulo y sin conocimiento? El sentido de la reproducción no puede ceñirse al sentido que el autor presta a la obra. Es bien sabido que la autointerpretación del artista es de dudoso valor. El sentido de su creación plantea sin embargo a la interpretación práctica una inexcusable tarea de aproximación. La reproducción no debe ser en modo alguno una labor arbitraria, al igual que la interpretación hecha por la ciencia.

¿Y qué decir del sentido y de la interpretación de hechos históricos? La conciencia de los contemporáneos es de tal naturaleza que aquellos que «viven» la historia no saben lo que les pasa. Dilthey, en cambio, mantuvo hasta el final la consecuencia sistemática de su concepto de vivencia, como lo demuestra el modelo de biografía y de autobiografía en su teoría del contexto de la eficacia histórica²⁷. También la aguda crítica que hace R. G. Collingwood de la conciencia metodológica positivista²⁸, utilizando por lo demás el instrumental dialéctico del hegelianismo de Croce, queda prisionera, con su teoría del *reenactment*, en la estrechez subjetivista del problema cuando presenta como caso modélico para la comprensión histórica la verificación de planes ejecutados. Hegel fue en esto más consecuente. Su pretensión de conocer la razón en la historia se basaba en un concepto de «espíritu» que incluye como rasgo esencial la «caída en el tiempo», y el contenido se define únicamente por su historia. También para Hegel existen los «individuos que participan en la historia del mundo», a los que califica de «encargados de negocios del espíritu universal» y cuyas decisiones y pasiones coincidirían con el «espíritu del siglo». Pero estos casos excepcionales no definían para él el sentido de la comprensión histórica, sino que aparecían definidos a su vez como excepciones partiendo de la concepción de lo históricamente necesario que aporta el filósofo. El expediente de atribuir al historiador una congenialidad con su objeto, expediente ya utilizado por Schleiermacher, no lleva realmente lejos. La historia mundial se transformaría así

27. Cf. Dilthey, *Ges. Schriften* VIII.

28. R. G. Collingwood, *Denken Eme Autobiographie* (1955).

en un espectáculo estético. Esto significa, por un lado, pedirle demasiado al historiador y, por otro, subestimar una vez más su tarea de confrontar el propio horizonte con el del pasado.

¿Y qué decir del sentido kerigmático de la sagrada Escritura? El concepto de congenialidad llega aquí al absurdo al suscitar el fantasma de la teoría de la inspiración. Pero también la exégesis histórica de la Biblia encuentra aquí unos límites, especialmente en la noción directriz de autocomprensión del escritor sagrado. ¿No es el sentido salvífico de la Biblia, necesariamente, distinto de la mera suma de las intuiciones teológicas de los escritores del nuevo testamento? Así, la hermenéutica pietista (A. H. Francke, Rambach) suscita cada vez mayores adhesiones cuando en su doctrina de la interpretación añade la aplicación al comprender y al explicar subrayando así la referencia de la Escritura a la actualidad. Aquí subyace el tema central de una hermenéutica que tome realmente en serio la historicidad del ser humano. Ciertamente también la hermenéutica idealista tiene en cuenta esa actualidad, especialmente E. Betti con el «canon de la correspondencia de sentido». Pero sólo el reconocimiento sincero del concepto de comprensión y del principio de la historia de la interpretación o del desarrollo de la conciencia de la eficacia histórica, parece ofrecer una base metodológica suficiente. El concepto de canon de la teología neotestamentaria encuentra ahí, como un caso especial, su legitimación. El significado teológico del antiguo testamento es difícil de justificar si se adopta la *mens auctoris* por norma, como demuestra sobre todo la gran labor positiva de G. von Rad, que abandona la estrechez de esta perspectiva. En esta línea, el debate más reciente de la hermenéutica ha contagiado también a la teología católica (Stachel, Biser, Coreth)²⁹.

Algo parecido se defiende en la teoría de la literatura, a veces a título de «estética de recepción» (Jauss, Iser, Gerigk). Pero justamente en este terreno se ha manifestado la resistencia de la filología aferrada a una metodología (D. Hirsch, Th. Seebohm)³⁰, que teme por la objetividad de la investigación.

29. G. Stachel, *Die neue Hermeneutik* (1967); E. Biser, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik* (1970); E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik* (1969).

30. R. Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwiss* (1970) y *Ästhetische Erfahrung, und literarische Hermeneutik*, Frankfurt 1977; W. Iser, *Die Appellstruktur der Texte* (1970) y *Der implizite Leser*, München 1972; E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (1967); Th. Seebohm, *Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft* (1972).

A la luz de esta cuestión adquiere nueva vida la valiosa tradición de la hermenéutica del derecho. Dentro de la dogmática moderna del derecho esa hermenéutica sólo pudo ejercer una pobre función, en cierto modo como la lacra nunca evitable totalmente en una dogmática que se perfecciona a sí misma. No se puede negar, en cualquier caso, que la hermenéutica es una disciplina normativa y ejerce la función dogmática de complementación jurídica. Desempeña como tal una tarea imprescindible, porque ha de colmar el hiato entre la generalidad del derecho establecido y la concreción del caso individual. En este sentido, ya Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* delimitó el espacio hermenéutico dentro de la teoría jurídica al abordar el problema del derecho natural y del concepto de *epikeia*. También la reflexión sobre su historia³¹ muestra que el problema de la interpretación comprensiva va unido indisolublemente al problema de la aplicación. Esa doble tarea se le planteó a la ciencia jurídica especialmente desde la recepción del derecho romano. No sólo había que entender entonces a los juristas romanos, sino también aplicar la dogmática del derecho romano al mundo cultural moderno³². De ahí surgió en la ciencia del derecho una conexión no menos estrecha de la tarea hermenéutica con la tarea dogmática, cuando la primera se impuso a la teología. No se podía abandonar una teoría interpretativa del derecho romano al extrañamiento histórico, al menos mientras el derecho romano mantuviera su vigencia. Por eso la interpretación del derecho romano por Thibaut en 1806³³ considera como una obviedad que la teoría de la interpretación no se puede apoyar sólo en la intención del legislador, sino que debe elevar la «razón de la ley» a la categoría de auténtico canon hermenéutico.

Con la creación de las codificaciones modernas la tarea capital clásica, que era la interpretación del derecho romano, tuvo que perder su interés dogmático a nivel práctico y convertirse en eslabón de una problemática de historia del derecho. Así podía ajustarse sin reservas, como historia del derecho, al esquema metodológico de las ciencias históricas. La hermenéutica jurídica, a la inversa, quedó asignada como una disciplina subsidiaria de la dogmática del dere-

31. Cf. el prólogo de C. Fr. Walch al libro de C. H. Eckard *Hermeneutica Juris* (1779).

32. Cf., entre otros, P. Koschaker, *Europa und das römische Recht* (3ª 1958).

33. A. F. J. Thibaut, *Theorie der log. Auslegung des römischen Rechts* (1799, 2ª 1806, reimpr. 1967).

cho de nuevo estilo a la periferia de la jurisprudencia. Pero sigue en pie el problema fundamental de «concreción en el derecho»³⁴, y la relación entre historia del derecho y ciencia normativa es demasiado compleja para que la historia del derecho pueda sustituir a la hermenéutica. Por instructivas que puedan ser hermenéuticamente la ilustración histórica sobre las circunstancias y las consideraciones del legislador antes o en la promulgación de un texto legal, la *ratio legis* no se diluye en ellas y es una instancia hermenéutica imprescindible para cualquier jurisprudencia. De ese modo el problema hermenéutico queda naturalizado en toda ciencia jurídica, como ocurre con la teología y su permanente tarea de «aplicación».

Por eso hay que preguntar si la teología y la teoría del derecho no hacen una aportación esencial a una hermenéutica general. Para resolver esta cuestión no puede bastar la problemática metodológica inmanente de la teología, de la ciencia jurídica y de las ciencias histórico-filológicas. Lo que importa es definir los límites de la autoconcepción del conocimiento histórico y devolverle a la interpretación dogmática una legitimidad limitada³⁵. A ello se contrapone por cierto el concepto de imparcialidad de la ciencia³⁶.

Por estas razones, la investigación que yo emprendí en *Verdad y método* partía de un ámbito experiencial que debe calificarse en cierto sentido de dogmático, porque reclama un reconocimiento absoluto y no se puede dejar en suspenso: tal es la experiencia del arte. Comprender significa aquí reconocer y hacer valer: «concebir lo que nos tiene prendidos» (E. Staiger). La objetividad de la ciencia del arte o de la ciencia de la literatura, que mantiene todo su peso como esfuerzo científico, queda sujeta en todo caso a la experiencia del arte o de la poesía. Ahora bien, en la auténtica experiencia del arte la *applicatio* no se puede separar de la *intellectio* y la *explicatio*. Esto no deja de tener consecuencias para la ciencia del arte. La problemática que aquí subyace ha sido expuesta por H. Sedlmayr en su

34. K. Engisch, *Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswiss. unserer Zeit*. Abh. Heidelb. Akad. Wiss. (1953).

35. Cf. E. Rothacker, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswiss. und das Problem des Historismus*, Mainz 1954.

36. Cf. E. Spranger, *Über die Voraussetzungslosigkeit der Wiss.*, Abh. Berl. Akad. Wiss (1929), que demostró el origen de esta expresión en el ambiente cultural y combativo de la época posterior a 1870, sin abrigar la menor suspicacia contra su validez ilimitada.

distinción entre una primera y una segunda ciencia del arte³⁷. Los complejos métodos de la investigación científica del arte y de la literatura que se han desarrollado han de acreditar a la postre su fecundidad ayudando a la experiencia de la obra de arte a alcanzar una mayor claridad y adecuación; por eso necesitan intrínsecamente de la integración hermenéutica. De ese modo la estructura aplicativa, que tiene su lugar natural en la hermenéutica jurídica, podrá adquirir un valor emblemático. Sin duda la consiguiente reaproximación entre el comprender histórico-jurídico y el dogmático-jurídico no puede eliminar su distinción, como señalan especialmente Betti y Wieacker; pero el sentido de la *applicatio*, que representa un elemento constructivo de toda comprensión, no es el de una «aplicación» adicional en sí. La aplicación de medios al logro de determinados fines o la aplicación de reglas en nuestra conducta tampoco significa en general que subordinemos una realidad autónoma en sí, por ejemplo, una cosa conocida «en pura teoría», a un fin práctico. Los medios se definen por los fines o se abstraen de ellos; y las reglas, de la conducta. Ya Hegel analizó en su *Fenomenología del espíritu* la dialéctica entre ley y caso particular en la que se dirime la determinación concreta³⁸.

De ese modo la estructura aplicativa del comprender que se revela al análisis filosófico no significa un recorte de la disposición «imparcial» a entender lo que un texto dice ni permite en absoluto privar al texto de su propio sentido para utilizarlo con intenciones preconcebidas. La reflexión descubre únicamente las condiciones que presiden siempre la comprensión y que se aplican ya —como «precomprensión» nuestra— cuando indagamos el contenido de un texto. Esto no significa en modo alguno que debamos dejar que las «ciencias del espíritu» sigan vegetando como ciencias inexactas en su lamentable insuficiencia al no poder alcanzar el rango de *science* ni integrarse en la *unity of science*. Una hermenéutica filosófica llegará al resultado de que la comprensión sólo es posible de forma que el sujeto ponga en juego sus propios presupuestos. La aportación productiva del intérprete forma parte inexorablemente del sentido de la comprensión. Esto no legitima lo privado y arbitrario de los pre-

37. H. Sedlmayr, *Kunst und Wahrheit* (1959).

38. *Phänomenologie des Geistes* (Hoffmeister), 189s (versión cast.: *Fenomenología del espíritu*, Madrid 1981).

juicios subjetivos, ya que el tema en cuestión —el texto que se quiere entender— es el único criterio que se hace valer. Pero la inevitable y necesaria distancia de los tiempos, las culturas, las clases sociales y las razas —o las personas— es un momento suprasubjetivo que da tensión y vida a la comprensión. Se puede describir también este fenómeno diciendo que el intérprete y el texto tienen su propio «horizonte» y la comprensión supone una fusión de estos horizontes. Así, la problemática de la hermenéutica ha superado la base subjetivo-psicológica tanto en la ciencia neotestamentaria (sobre todo con E. Fuchs y con G. Ebeling) como en el *criticism literary* y en el desarrollo filosófico del enfoque heideggeriano, para buscar el sentido objetivo, mediado por la historia de la influencia.

La realidad fundamental para salvar tales distancias es el lenguaje, que permite al intérprete (o al traductor) actualizar lo comprendido. Teólogos y poetólogos hablan incluso de acontecimiento lingüístico. La hermenéutica se acerca así, en cierto sentido, por su propio pie a la filosofía analítica, que parte de la crítica neopositivista a la metafísica. Desde que esa filosofía no se limita a deshacer de una vez por todas el «hechizo del lenguaje» mediante el análisis de los modos de hablar y la univocización de todos los enunciados con ayuda de lenguajes simbólicos artificiales, tampoco ella puede evitar al final, con el funcionamiento del lenguaje, el juego lingüístico, como demuestran las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein. K. O. Apel ha señalado con razón que el concepto de «juego lingüístico» sólo permite describir discontinuamente la continuidad de la tradición³⁹. La hermenéutica en tanto que supera la ingenuidad positivista que hay en el concepto de lo «dado» mediante la reflexión sobre las condiciones de la comprensión (precomprensión, prioridad de la pregunta, historia de la motivación de cada enunciado), representa a la vez una crítica a la postura metodológica positivista. Hasta qué punto sigue en esto el esquema de la teoría trascendental (K. O. Apel) o más bien el de la dialéctica histórica (J. Habermas) es un tema debatido⁴⁰.

La hermenéutica, en todo caso, tiene una temática propia. Pese a su generalidad formal no se puede integrar legítimamente en la lógi-

39. K. O. Apel, *Wittgenstein und das problem des Verstehens*: Z. Theol. Kirche 63 (1966), en *Transformationen der Philosophie*, Frankfurt 1973, I, 335-377 (versión cast.: *La transformación de la filosofía*, Madrid 1985).

40. Cf. los trabajos en *Hermeneutik und Dialektik*; y mi *Epílogo*, en *Verdad y método* I, 641-673.

ca. En cierto sentido comparte con ella la universalidad y en cierto sentido la supera incluso en la universalidad. Es cierto que cabe considerar todo conjunto enunciativo en su estructura lógica: siempre se pueden aplicar las reglas de la gramática, la sintaxis y las leyes de la lógica a contextos de discursos y de pensamiento. Pero rara vez satisface un contexto de discurso vivo las estrictas exigencias de la lógica enunciativa. El discurso y la conversación no son «enunciados» en el sentido del juicio lógico, cuya univocidad y significado es comprobable y verificable para todos, sino que ofrecen su faceta ocasional. Comienzan en un proceso comunicativo, del cual el monólogo del discurso científico o de la demostración científica sólo representa un caso especial. El modo efectivo del lenguaje es el diálogo, también el diálogo del alma consigo misma, que es como Platón define al pensamiento. En este sentido la hermenéutica como teoría de la comprensión y del consenso ostenta la máxima generalidad. No considera cada enunciado meramente en su valor lógico, sino como respuesta a una pregunta; pero esto significa que el sujeto que comprende debe comprender la pregunta, y como la comprensión ha de alcanzar su sentido desde su historia motivacional, tiene que trascender por fuerza el contenido enunciativo expresable lógicamente. En esencia esto se encuentra ya en la dialéctica hegeliana del espíritu y fue asumido por B. Croce, Collingwood y otros. *The logic of question and answer* es un capítulo muy significativo en la *Autobiografía* de Collingwood. Pero incluso un análisis puramente fenomenológico no puede sustraerse al hecho de la inexistencia de percepciones y de juicios aislados. Así lo demostró H. Lipps por vía fenomenológica en su *Lógica hermenéutica* basándose en la teoría de Husserl sobre las intencionalidades anónimas y lo comprobó siguiendo la línea del concepto existencial del mundo en Heidegger. En Gran Bretaña, Austin ha desarrollado el giro del Wittgenstein tardío en una dirección similar.

Este regreso del lenguaje de la ciencia al lenguaje de la vida cotidiana, de las ciencias empíricas a la experiencia de «mundo vital» (Husserl), tuvo como consecuencia que la hermenéutica, en lugar de subordinarse a la «lógica», se reorientase a la tradición anterior de la retórica, con la que antaño estuvo estrechamente ligada, como hemos visto ⁴¹. Anuda así un hilo que se había roto en el siglo XVIII.

41. Cf. *supra*, 97s.

G. B. Vico había defendido entonces la antigua tradición que él explicó como profesor en Nápoles, frente a la pretensión monopolística de la ciencia «moderna», que él calificó de crítica. Destacó especialmente la importancia de la retórica para la educación y la formación del *sensus communis*, y de hecho la hermenéutica comparte con la retórica la función que ejerce el *eikos*, el argumento persuasivo. La tradición de la retórica, que en Alemania quedó interrumpida bruscamente —a pesar de Herder— en el siglo XVIII, siguió influyendo de modo latente en el ámbito de la estética y de la hermenéutica, como ha mostrado sobre todo Kl. Dockhorn⁴². Por eso se advierten también en nuestro tiempo las resistencias, frente a las pretensiones monopolísticas de la lógica matemática moderna y sus variedades desde la retórica y desde la racionalidad forense, en Ch. Perelman y su escuela, por ejemplo⁴³.

Pero ahí se encierra también una dimensión mucho más general del problema hermenéutico que está relacionada con el puesto central que ocupa el lenguaje en la esfera hermenéutica. El lenguaje no es sólo un medio más entre otros —dentro del mundo de las «formas simbólicas» (Cassirer)—, sino que guarda una relación especial con la comunidad potencial de la razón. Es la razón lo que se actualiza comunicativamente en el lenguaje, como señaló ya R. Hönigswald: el lenguaje no es un mero «hecho», sino «principio». En él descansa la universalidad de la dimensión hermenéutica. Esta universalidad aparece ya en la doctrina de la significación de Agustín y de Tomás, que vieron superado el significado de los signos (las palabras) por el significado de las cosas y justificaron así la tarea de transcender el *sensus literalis*. La hermenéutica no podrá seguir hoy, desde luego, esa dirección, es decir, ella no entronizará ninguna alegoresis. Para ello haría falta un lenguaje de la creación que nos hablara en nombre de Dios. Pero no hay que olvidar que el «sentido» no se encuentra sólo en la locución y en el escrito, sino en todas las creaciones humanas, y que su descubrimiento es una tarea hermenéutica. Hegel lo expresó con su concepto de «espíritu objetivo», y esta parte de su filosofía sigue viva al margen del sistema dialéctico global (recuerde-

42. Recensión por Kl. Dockhorn de H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GGA, 218 (1966).

43. Cf. también *Philis., Rhetoric and Argumentation*, M. Natanson-H. W. Johnstone jr. ed. 1965.

se la teoría de Nicolai Hartmann sobre el espíritu objetivo, y el idealismo de Croce y de Gentile). No es sólo el lenguaje del arte el que plantea unas exigencias de comprensión legítimas, sino cualquier forma de creación cultural humana. La cuestión se amplía. ¿No queda todo implicado en nuestra orientación cósmica estructurada lingüísticamente? El conocimiento que el hombre tiene del mundo está mediado por el lenguaje. Una primera orientación en el mundo se realiza ya en el aprendizaje del habla. Pero no es sólo eso. La lingüisticidad de nuestro ser-en-el-mundo articula en el fondo todo el ámbito de la experiencia. La lógica de la inducción que describe Aristóteles y que F. Bacon convirtió en fundamento de las nuevas ciencias empíricas⁴⁴ parece insatisfactoria como teoría de la experiencia científica y necesita una corrección⁴⁵; pero se trasluce en ella la afinidad con la articulación lingüística del mundo. Ya Temistio en su comentario ilustró el capítulo correspondiente de Aristóteles (*An. Post.* B 19) con el aprendizaje del habla, en tanto que la lingüística (Chomsky) y la psicología moderna (Piaget) han dado nuevos pasos en este terreno. Pero cabe afirmar en un sentido aún mucho más amplio que toda experiencia se efectuará siempre en un constante desarrollo comunicativo de nuestro conocimiento del mundo. Siempre es conocimiento de algo conocido en un sentido mucho más profundo y general, como expresaba la fórmula acuñada por A. Boeckh en referencia al tema del filólogo. Porque la tradición en la que vivimos no es una tradición «cultural» consistente sólo en textos y monumentos y que transmitiera un sentido estructurado lingüísticamente o documentado históricamente, al tiempo que los factores reales de nuestra vida, las condiciones de producción, etc. quedaran «fuera». El mundo conocido comunicativamente se nos transmite, *traditur*, siempre como una totalidad abierta, es decir, experiencial. Se da siempre que hay un conocimiento del mundo y se supera el extrañamiento, siempre que se produce una iluminación, intuición y asimilación; y en definitiva la tarea más importante de la hermenéutica en cuanto teoría filosófica consiste en mostrar que sólo cabe llamar «experiencia» a la integración de todos los conocimientos de la ciencia en el saber personal del individuo, como ha mostrado Polanyi⁴⁶.

44. Aristóteles, *Anal. post.* II, 19, en *Obras*, Madrid 1982.

45. K. R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, Barcelona 1986.

46. M. Polanyi, *Personal Knowledge*, Chicago 1958.

La dimensión hermenéutica afecta así especialmente a la labor del concepto filosófico que recorre los milenios. En su calidad de tradición de una experiencia pensante, esa labor debe entenderse como un gran diálogo en el que todo presente participa y que ella no puede controlar totalmente ni dominar críticamente. El punto débil del método de la «historia del problema» había sido leer la historia de la filosofía únicamente como confirmación de la propia visión del problema y no como interlocutor crítico que dentro de su limitación pone en evidencia la limitación de nuestras propias ideas. Para ello es preciso someterse a la reflexión hermenéutica. Esta nos enseña que el lenguaje de la filosofía tiene siempre algo de inadecuado y persigue intencionalmente más de lo que cabe encontrar y de lo que se expresa verbalmente en sus enunciados. Los términos acuñados y transmitidos en él no son marcas y señales fijas que designan algo unívoco, como ocurre en los sistemas simbólicos de los matemáticos y los lógicos y en sus aplicaciones. Nacen del movimiento comunicativo de la interpretación humana del mundo que acontece en el lenguaje, son impulsados y transformados por éste y se enriquecen, entran en nuevas estructuras que cubren las antiguas, caen en la irrelevancia y reaparecen en un nuevo pensamiento explorador.

Toda labor filosófica del concepto conlleva así una dimensión hermenéutica que hoy se designa con el término poco preciso de «historia del concepto». No es una labor secundaria ni significa que en lugar de hablar de las cosas se hable de los recursos de comprensión que empleamos, sino que forma el elemento crítico en el uso mismo de nuestros conceptos. El afán del profano de exigir definiciones unívocas, pero también el delirio de univocidad de una teoría del conocimiento unilateral, semántica, olvidan lo que es el lenguaje y que el lenguaje del concepto tampoco se puede inventar ni modificar, utilizar y desechar arbitrariamente, sino que deriva del elemento en el que nos movemos como seres pensantes. Sólo la superficie rígida de este río vivo del pensar y el hablar aparece en la forma artificial de la terminología. También ésta es introducida y sustentada por el proceso comunicativo que realizamos al hablar, y en el que se constituye la comprensión y el acuerdo⁴⁷. Este es, a mi

47. Cf. *Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, Heft 170 (1971) (también en *Obras Completas IV*).

juicio, el punto de convergencia entre la evolución de la filosofía analítica en Inglaterra y la hermenéutica. Pero la similitud es parcial. Si Dilthey acusó en el siglo XIX al empirismo inglés de carencia de formación histórica, la pretensión crítica de la hermenéutica apoyada en la reflexión histórica no consiste tanto en dominar la estructura lógica de los diversos modos de lenguaje, que era el ideal de la filosofía «analítica», como en asimilar los contenidos lingüísticamente mediados con todo su bagaje de experiencia histórica.

El problema hermenéutico adquirió un nuevo énfasis en la esfera de la lógica de las ciencias sociales. Hay que reconocer que la experiencia del mundo supone siempre la dimensión hermenéutica y por eso ésta subyace ya en la labor de las ciencias naturales, como ha mostrado especialmente Thomas Kuhn⁴⁸. Dado, en efecto, que la sociedad posee siempre una existencia entendida lingüísticamente⁴⁹, el propio campo objetual de las ciencias sociales (y no sólo su esfera teórica) aparece presidido por la dimensión hermenéutica. La crítica hermenéutica al objetivismo ingenuo de las ciencias del espíritu tiene en cierto sentido su contrapunto en la crítica marxista de la ideología (Habermas; cf. también la fuerte polémica de Hans Albert en dirección contraria)⁵⁰. También la curación por la palabra es un fenómeno hermenéutico relevante cuyos fundamentos teóricos han analizado J. Lacan y P. Ricoeur⁵¹. Pero a mí me parece dudoso el alcance de la analogía entre enfermedades del espíritu y enfermedades de la sociedad⁵². La situación del científico social ante la sociedad no es comparable a la del psicoanalista ante su paciente. Una crítica de la ideología supuestamente exenta de cualquier preocupación ideológica no es menos dogmática que una ciencia social «positivista» que se presenta como una técnica social. Ante tales intentos de

48. Th. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid 1990.

49. C. Taylor, *Interpretation and the Sciences of Man*: Rev. of Met. 25 (1971) 3-51, en C. Taylor, *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*, Frankfurt 1975, 154-219.

50. J. Habermas, *Lógica de las ciencias sociales*, Madrid 1988; *Hermeneutik und Ideologiekritik* (1971); H. Albert, *Konstruktion und Kritik* (1972). Hay también trabajos posteriores de Habermas sobre la hermenéutica, cf. *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid² 1988.

51. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965); *Le conflit des interprétations* (1969); *Herméneutique et critique des idéologies*, en *Démythisation et idéologie* (ed. Castelli) 1973; *La métaphore viva*, Madrid 1980; J. Lacan, *Ecrits* (1966).

52. Cf. J. Habermas, *Hermeneutik und Ideologiekritik* (1971).

mediación me parece comprensible oponer con Derrida⁵³ la teoría de la deconstrucción a la hermenéutica. La experiencia hermenéutica, no obstante, recaba sus derechos contra esa teoría de la deconstrucción del «sentido». Buscar el «sentido» en la *écriture* nada tiene que ver con la metafísica... con permiso de Nietzsche.

Según la hermenéutica, toda labor de conceptualización persigue en principio el consenso posible, el acuerdo posible, e incluso debe basarse en un consenso si se ha de lograr que las personas se entiendan entre sí.

No se trata de ningún postulado dogmático, sino de una simple descripción fenomenológica. Sin algo vinculante no puede haber verdadero diálogo. Así, la crítica a la ideología tiene que introducir como instancia última el discurso racional que permita entenderse libremente.

Lo mismo se comprueba en el proceso del psicoanálisis. El éxito de la terapia dialogal del psicoanálisis no se basa únicamente en la labor de reflexión voluntaria del paciente. No consiste todo en que éste logre con ayuda del médico disolver sus bloqueos mediante la terapia de la palabra. El objetivo último es recuperar la capacidad natural de comunicarse con los demás, y esto significa recuperar ese consenso fundamental que da sentido al hecho de que alguien hable con otro.

Aquí aparece una distinción que no podemos olvidar. La crítica a la ideología pretende ser una reflexión emancipatoria, y el diálogo terapéutico pretende a su vez hacer conscientes las máscaras del inconsciente y de ese modo disolverlas. Ambas presuponen sus conocimientos y se consideran científicamente fundadas. La reflexión hermenéutica, en cambio, no implica ninguna pretensión previa de este tipo. No afirma saber que las condiciones sociales fácticas sólo permiten una comunicación deformada. Esto implicaría, a su juicio, saber en qué consiste una comunicación correcta y no deformada. Tampoco intenta actuar como un terapeuta que lleva a buen puerto el proceso reflexivo del paciente guiándolo hacia un conocimiento superior de su historia vital y de su ser auténtico. En ambos casos, en la crítica de la ideología y en el psicoanálisis, la interpretación pretende guiarse por un saber previo que permite disolver las fijaciones y los prejuicios. En este sentido ambas se presentan como «ilustración». La experiencia hermenéutica en cambio mira con escepticis-

53. J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, Madrid 1967.

mo cualquier pretensión de un saber previo. El concepto de pre-comprensión introducido por Bultmann no designa un saber de ese estilo: se trata de poner en juego nuestros prejuicios. Conceptos como «ilustración», «emancipación» y «diálogo no condicionado» aparecen en la concreción de la experiencia hermenéutica como pobres abstracciones. La experiencia hermenéutica hace ver, en efecto, toda la profundidad que pueden tener los prejuicios y lo poco que puede hacer la mera concienciación para neutralizar su fuerza. Esto lo sabía muy bien uno de los padres de la ilustración moderna, Descartes, cuando intentó legitimar su nuevo concepto del método no tanto mediante la argumentación sino en la meditación, en una constante reflexión. No se trata de un mero ropaje retórico. Sin esa retórica no hay comunicación, ni siquiera en temas filosóficos y científicos, que deben exponerse con recursos retóricos. Toda la historia del pensamiento confirma la antigua afinidad entre retórica y hermenéutica. Pero la hermenéutica contiene siempre un elemento que excede a la mera retórica: incluye un encuentro con las opiniones del otro que se verbalizan a su vez. Esto se aplica también a la comprensión de textos y a todas las otras creaciones culturales de este tipo. Deben desarrollar su propia fuerza persuasiva para ser entendidas. La hermenéutica es filosofía porque no puede limitarse a ser el arte de entender las opiniones del otro. La reflexión hermenéutica implica que en toda comprensión de algo o de alguien se produce una autocrítica. El que comprende, no adopta una posición de superioridad, sino que reconoce la necesidad de someter a examen la supuesta verdad propia. Esto va implicado en todo acto comprensivo y por eso el comprender contribuye siempre a perfeccionar la conciencia de la eficacia histórica.

El modelo básico de cualquier consenso es el diálogo, la conversación. La conversación no es posible si uno de los interlocutores cree absolutamente en una tesis superior a las otras, hasta afirmar que posee un saber previo sobre los prejuicios que atenazan al otro. Él mismo se implica así en sus propios prejuicios. El consenso dialogal es imposible en principio si uno de los interlocutores no se libera realmente para la conversación. Tal es el caso, por ejemplo, cuando alguien hace de psicólogo o de psicoanalista en el trato social y no toma en serio los enunciados del otro en su propio sentido, sino que pretende comprenderlos al modo psicoanalítico. En tal caso queda

destruido el compañerismo, que es la base de la vida social. Paul Ricoeur ha sometido estas cuestiones a un examen sistemático y habla de «conflicto de interpretaciones». Sitúa a un lado a Marx, Nietzsche y Freud, y al otro la intencionalidad fenomenológica de la comprensión de «símbolos», y busca una mediación dialéctica. De un lado está la derivación genética como arqueología, y del otro la orientación hacia un sentido intencional como teleología. Esta es, a su juicio, una mera distinción preparatoria que allana el camino a una hermenéutica general que debe ilustrar después la función constitutiva de la comprensión de símbolos y de la autocomprensión mediante símbolos. Esta teoría hermenéutica general me parece inconsistente. Los modos de comprensión de símbolos que aquí se yuxtaponen no contemplan el mismo sentido de símbolo, sino un sentido cada vez distinto, y no constituyen por tanto un «sentido» diverso de una misma realidad. La verdad es que un modo de comprensión excluye al otro, porque designa algo distinto. El uno comprende lo que el símbolo quiere significar, y el otro lo que quiere ocultar y enmascarar. El sentido del «comprender» es totalmente diferente en cada caso.

La universalidad de la hermenéutica depende en el fondo de si su carácter teórico, transcendental, se limita a su validez dentro de la ciencia o si incluye también los principios del *sensus communis* y, por tanto, el modo de integración de todo uso científico en la conciencia práctica. La hermenéutica entendida en un sentido tan universal tiende a la afinidad con la «filosofía práctica», cuya reviviscencia en medio de la tradición filosófico-transcendental alemana fue impulsada por los trabajos de J. Ritter y de su escuela. La hermenéutica filosófica es consciente de esta consecuencia⁵⁴. Una teoría de la praxis de la comprensión es evidentemente una teoría y no una praxis; pero una teoría de la praxis no es por ello una «técnica» o una supuesta cientifización de la praxis social: es una reflexión filosófica sobre los límites que encuentra el dominio científico-técnico de la naturaleza y de la sociedad. Estas son las verdades cuya defensa frente al concepto moderno de ciencia constituye una de las principales tareas de la hermenéutica filosófica⁵⁵.

54. Cf. J. Ritter, *Metaphysik und Politik* (1969); M. Riedel, *Zur Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (1972).

55. H. G. Gadamer, *Theorie, Technik, Praxis*, en *Neue Anthropologie I, Einführung* (1972); también en *Obras completas IV*.

La universalidad del problema hermenéutico

¿Por qué en el actual debate filosófico el problema del lenguaje ha adquirido un rango tan central como hace 150 años lo tomara el concepto del «pensamiento» o del «pensamiento que se piensa a sí mismo»? Quisiera responder indirectamente con esta interrogación a la pregunta que debemos considerar como cuestión básica de la época moderna, caracterizada por la ciencia. Me refiero a la pregunta sobre la relación que guarda nuestra imagen natural del mundo, la experiencia del mundo que tenemos cada uno como seres humanos en tanto que participamos en nuestra historia vital y en nuestro destino vital, con esa autoridad inaprehensible y anónima que es la voz de la ciencia. La verdadera tarea de la filosofía desde el siglo XVII ha consistido en conciliar esta nueva utilización de la capacidad humana de saber y de hacer con el conjunto de nuestra experiencia vital. Esta tarea aparece expresada en muchos fenómenos y abarca también el intento de la generación actual de traer el tema del lenguaje, el modo fundamental de realización de nuestro ser-en-el-mundo, al punto central de la filosofía como forma global de constitución del mundo. Tenemos siempre presente el lenguaje de la ciencia petrificado en signos a-lingüísticos y la tarea de reconducción del mundo objetivo que él pone a nuestra disposición y arbitrio, el mundo que llamamos técnico, a las estructuras de nuestro ser no arbitrarias y que no debemos manipular, sino respetar.

Trataré de aclarar algunos puntos elementales que pongan de manifiesto la universalidad de esta perspectiva que yo he denominado «hermenéutica», en referencia a una terminología desarrollada por Heidegger en su primer época y prolongando un enfoque derivado de la teología protestante y recogida por Dilthey en nuestro siglo.

¿Qué es hermenéutica? Partiré de dos experiencias de extrañamiento que nos asaltan en el campo de las significatividades de nuestra existencia. Me refiero a la experiencia de extrañamiento en la con-

ciencia estética y a la experiencia de extrañamiento en la conciencia histórica. Lo que quiero decir con ello puedo aclararlo en ambos casos con pocas palabras: la conciencia estética realiza la posibilidad, que como tal no podemos negar ni devaluar, de abordar la calidad de un producto artístico en actitud crítica o en actitud afirmativa; pero eso significa que nuestro propio juicio prevalece en definitiva sobre la fuerza afirmativa y la validez de eso que juzgamos. Lo que rechazamos no tiene nada que decirnos, o lo rechazamos porque nada tiene que decirnos. Esto caracteriza nuestra relación con el arte en el sentido amplio de la palabra, con ese arte que, como mostró Hegel, abarca todo el mundo religioso greco-pagano como arte-religión, como modo de vivir lo divino en la respuesta artística del ser humano. Ahora bien, cuando todo este mundo de experiencias se desnaturaliza en objeto de juicio estético pierde evidentemente su autoridad originaria y obvia. Porque debemos reconocer que el mundo de la tradición artística, la magnífica simultaneidad que el arte nos proporciona con tantos mundos humanos, es algo más que un mero objeto que se toma o se deja libremente. ¿No sucede en realidad que eso que nos ha cautivado como obra de arte no nos deja ya la libertad de distanciarlo de nosotros y de aceptarlo o rechazarlo desde nosotros mismos?; y, ¿no es cierto que estos productos artísticos que recorren los milenios no tuvieron como finalidad esa aceptación o rechazo estéticos? El artista de las culturas de signo religioso ha creado siempre, en el pasado, su obra de arte con la intención de que lo creado por él sea aceptado en lo que dice y representa, y de que pertenezca al mundo donde conviven los seres humanos. La conciencia artística, la conciencia estética, es siempre una conciencia secundaria. Es secundaria frente a la pretensión de verdad inmediata que se desprende de la obra de arte. En este sentido, el juzgar algo en referencia a su calidad estética constituye un extrañamiento de algo que nos afecta mucho más íntimamente. Ese extrañamiento en el juicio estético se produce cuando alguien se ha sustraído, cuando no atiende al requerimiento inmediato de aquello que le posee. Por eso, uno de los puntos de partida de mis reflexiones ha sido que la soberanía estética que se impone en el ámbito de la experiencia que nos sale al paso, en la figura del lenguaje artístico, constituye un extrañamiento ¹.

1. Cf. ya en 1958 *Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewusstseins* y otros trabajos míos en *Gesammelten Werke*, VIII: en adelante citaremos con *Obras completas*.

Hace alrededor de 30 años se planteó en falso el problema aquí subyacente, cuando la política del arte nacionalsocialista intentó criticar sesgadamente, y para sus propios objetivos políticos, el formalismo de una cultura estética pura con su idea del arte ligado al pueblo, una expresión que con todas sus tergiversaciones apunta a algo real. Toda auténtica creación artística tiene asignada su comunidad correspondiente, y tal comunidad es algo diferente a la sociedad cultivada que es informada y amedrentada a la par por la crítica del arte.

El segundo modo de experiencia de extrañamiento es lo que se llama conciencia histórica, ese espléndido arte de la autocritica, de lenta formación, en la recepción de los testimonios de la vida pasada. La conocida fórmula rankiana sobre la extinción de la individualidad expresó en una conocida frase popular lo que es el *ethos* del pensamiento histórico: la conciencia histórica se fija la tarea de alejarse de la actualidad de la vida presente que nos ocupa y de conocer el pasado sin pretensiones, como un pasado humano². El célebre escrito de Nietzsche, *Über Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* («Sobre las ventajas e inconvenientes de la historia para la vida») expone la contradicción existente entre ese distanciamiento histórico y la voluntad de formación inmediata que hay siempre en el presente. Muestra a la vez algunas consecuencias de lo que él llama talante vital alejandrino, debilitado, que se presenta como la conciencia histórica moderna. Recuerdo su acusación de debilidad axiológica dirigida al espíritu moderno, por haberse habituado tanto al cambio constante de perspectivas que acabó ciego, incapacitado para hacer una valoración propia de los fenómenos, para situarse ante los acontecimientos; la ceguera axiológica propia del objetivismo histórico desemboca así en el conflicto entre el mundo histórico enajenado y las fuerzas vitales del presente.

Cierto que Nietzsche es un testigo ex-tático, pero la experiencia histórica que hemos hecho en los últimos cien años nos enseña de modo impresionante que la conciencia histórica, con su pretensión de alcanzar una objetividad histórica, tiene sus dificultades. Una de las

2. Cf. O. Vossler, *Rankes historisches Problem. Einleitungen zu L. Ranke, Französische Geschichte-vornehmlich im XVI. und XVII. Jahrhundert*, Leipzig 1943; también en O. Vossler, *Geist und Geschichte-Gesammelte Aufsätze*, München 1964, 184-214.

evidencias de nuestra experiencia científica es que podemos relacionar estrechamente las obras maestras de investigación histórica en las que parece haber alcanzado su perfección el postulado de Ranke sobre la autoextinción del individualismo, con las tendencias políticas de su propio presente. Cuando leemos la historia de Roma de Mommsen sabemos quién puede haberla escrito, esto es, en qué situación política concreta tradujo este historiador las voces del pasado a un lenguaje racional. Lo sabemos también por Treitschke o por Sybel, dos ejemplos muy señalados de la historiografía prusiana. Eso quiere decir, por lo pronto, que la autoconcepción del método histórico no revela toda la realidad de la experiencia histórica. Es un objetivo justificado, indiscutiblemente, tratar de controlar los prejuicios del presente para no malentender los testimonios del pasado, pero eso no colma toda la tarea de comprensión del pasado y de su tradición. Pudiera ser incluso –y la verificación de esta idea es efectivamente una de las tareas que se plantean en el examen crítico de la autoconcepción de la ciencia histórica– que sólo las cosas irrelevantes de la investigación histórica permiten acercarse a ese ideal de extinción total de la individualidad, al tiempo que las grandes obras de investigación conservan siempre algo de la magia de un reflejo inmediato del presente en el pasado y del pasado en el presente. Pero esta segunda experiencia de la que yo parto, la ciencia histórica, se limita también a exponer una parte de lo que es para nosotros nuestra verdadera experiencia, es decir, de lo que es para nosotros el encuentro con la tradición histórica, y sólo la conoce en una figura alienada.

Ahora bien, cuando yo contrapongo a eso la conciencia hermenéutica como una posibilidad más global de desarrollarlo, es preciso superar primero la reducción teórica con la que eso que se llama tradicionalmente «ciencia de la hermenéutica» se articuló en la idea moderna de ciencia. Cuando abordamos la hermenéutica de Schleiermacher, en la que éste dejó oír la voz del romanticismo histórico y tuvo presente a la vez el ideal del teólogo cristiano en tanto que su hermenéutica como arte general de la interpretación podía favorecer la tarea específica de exposición de la Biblia, su perspectiva para esta disciplina hermenéutica aparece limitada por dicha idea moderna de la ciencia. Schleiermacher define la hermenéutica como el arte de evitar el malentendido. No es una descripción totalmente errónea de la labor hermenéutica. Lo extraño induce fácilmente al

malentendido, que es propiciado por la distancia temporal, el cambio de usos lingüísticos, la modificación del significado de las palabras y de los modos de representación. Se trata de evitar los malentendidos mediante un conocimiento metodológico controlado. Pero también aquí se plantea la pregunta: ¿se define adecuadamente el fenómeno de la comprensión diciendo que consiste en evitar los malentendidos?, ¿no presupone en realidad todo malentendido una especie de «consenso latente»?

Voy a tratar de evocar un fragmento de la experiencia vital. Decimos por ejemplo: el entender y el malentender se produce entre un yo y un tú. Pero la fórmula «yo y tú» indica una radical enajenación. No se da semejante realidad. No se da «el» yo ni «el» tú; se da un yo que dice «tú» y que dice «yo» frente a un tú; pero son situaciones que presuponen ya un consenso. Todos sabemos que el llamar a alguien «tú» presupone un profundo consenso. Hay ya un soporte permanente. Eso está en juego aun en el intento de ponernos de acuerdo sobre algo en que discrepamos, aunque rara vez seamos conscientes de ese soporte. Ahora bien, la ciencia de la hermenéutica intenta hacernos creer que el texto que se ofrece a nuestra comprensión es algo extraño que nos puede inducir al malentendido, y lo que procede es excluir mediante un sistema controlado de educación histórica, mediante la crítica histórica y mediante un método controlable en unión con la empatía psicológica, todos los momentos por los que puede infiltrarse un malentendido. Eso es, a mi juicio, una descripción válida en algún aspecto, pero muy parcial, de un fenómeno global de la vida que constituye la nostreidad, en la que todos participamos. Creo que la tarea consiste en deshacer los prejuicios que subyacen en la conciencia estética, en la conciencia histórica y en la conciencia hermenéutica restringida a una técnica de evitación de los malentendidos, y superar las enajenaciones existentes en ellos.

¿De qué adolecen estas tres experiencias y por qué su carácter particular nos llama tanto la atención?, ¿qué es la conciencia estética frente a la plenitud de lo que percibimos siempre y que en arte llamamos «clásico»³?, ¿no aparece ya delineado de ese modo lo que

3. Es un malentendido el considerar mis ideas expuestas en *Verdad y método* I, 353s sobre «el ejemplo de lo clásico» como confesión del ideal de un estilo clásico platonizante (H.R. Jauss, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt 1979) y no como elaboración de una categoría histórica.

nos dice algo y encontramos significativo? Todo lo que nos hace decir con una certeza instintiva –aunque quizá errónea–, pero válida de momento para nuestra conciencia: «eso es clásico, eso permanecerá», ha preformado ya nuestra posibilidad de juzgar algo estéticamente. No son unos criterios puramente formales los que pretenden juzgar y dictaminar arbitrariamente el nivel de configuración o el grado de conformación en lo que respecta al virtuosismo artístico. Nos hallamos más bien en un espacio de resonancia estética de nuestra existencia sensitivo-espiritual, mantenido por las voces que nos llegan constantemente; y esto subyace en todo juicio estético.

Algo análogo sucede con la conciencia *histórica*. Hemos de reconocer que también aquí hay innumerables tareas de investigación histórica que no guardan relación alguna con nuestro propio presente y con la profundidad de su conciencia histórica. Pero me parece indudable que el gran horizonte del pasado, desde el que vive nuestra cultura y nuestro presente, influye en todo lo que queremos, esperamos o tememos del futuro. La historia está presente, y lo está a la luz de este tiempo futuro. Todos hemos aprendido aquí de Heidegger, que mostró el primado del futuro para el recuerdo y para la preservación y, por tanto, para el conjunto de nuestra historia.

Esto tiene sus consecuencias en lo que Heidegger enseñó sobre la productividad del círculo hermenéutico, y que yo he formulado diciendo que no son tanto nuestros juicios como nuestros prejuicios los que constituyen nuestro ser⁴. Es una fórmula provocativa porque reivindico con ella un concepto positivo del prejuicio que la Ilustración francesa e inglesa habían expulsado del uso lingüístico. Cabe mostrar, en efecto, que el concepto de prejuicio no tiene originariamente el sentido exclusivo que nosotros le damos. Los prejuicios no son necesariamente injustificados ni erróneos, ni distorsionan la verdad. Lo cierto es que, dada la historicidad de nuestra existencia, los prejuicios en el sentido literal de la palabra constituyen la orientación previa de toda nuestra capacidad de experiencia. Son anticipos de nuestra apertura al mundo, condiciones para que podamos percibir algo, para que eso que nos sale al encuentro nos diga algo. Esto no significa, evidentemente, que estemos cercados por un muro de prejuicios y sólo dejemos pasar por la estrecha puerta aquello que

4. Cf. I, 339s y *Sobre el círculo de la comprensión*, en *Verdad y método* II, Sígueme, Salamanca 42000, 63-70.

pueda presentar el pasaporte donde figura la frase: aquí no se dice nada nuevo. El huésped mejor recibido es justamente el que promete algo *nuevo* para nuestra curiosidad. Pero, ¿cómo conocer al huésped que nos va a decir algo *nuevo*⁵?, ¿no es el fondo antiguo en el que estamos inmersos lo que determina nuestra expectativa y nuestra disposición a oír lo *nuevo*? El símil puede legitimar en cierto modo que el concepto de prejuicio, estrechamente relacionado con el concepto de autoridad, necesite de una rehabilitación hermenéutica. Es un símil sesgado, como cualquier otro. La experiencia hermenéutica no consiste en que algo esté fuera y tienda a entrar dentro. Más bien, somos captados por algo y, justamente en virtud de lo que nos capta y posee, estamos abiertos a lo nuevo, a lo distinto, a lo verdadero. Platón lo ilustra con la hermosa comparación entre el manjar material y el alimento espiritual: mientras que el primero se puede rechazar, por ejemplo, por consejo del médico, el segundo se asimila siempre⁶.

Pero hay que preguntar cómo se legitima el condicionamiento hermenéutico de nuestro ser frente a la existencia de la ciencia moderna, que se basa en el principio de exclusión de postulados y prejuicios. No se trata de darle normas a la ciencia y recomendarle que se modere, aparte de que tales prédicas rozan siempre el ridículo. Ella no está para complacernos. Seguirá su camino en virtud de una necesidad interna que no depende de su arbitrio y avanzará cada vez más en conocimientos y producciones que nos llenarán de asombro. No tiene otra opción. Es absurdo pararle los pies a un investigador de genética por el peligro de producir superhombres. No se puede plantear el problema como si nuestra conciencia humana se opusiera a la marcha científica de las cosas y se propusiera crear una especie de contraciencia. No hay que eludir, sin embargo, la cuestión de si eso que advertimos en objetos aparentemente tan inocuos como la conciencia estética y la conciencia histórica no comporta una problemática que afecta tanto más a nuestra ciencia natural moderna y a nuestro comportamiento técnico frente al mundo. Si creamos un mundo técnico nuevo sobre la base de la ciencia moderna, un mundo que modifica todo nuestro entorno, eso no significa que el inves-

5. Sobre el concepto de lo «nuevo», cf. *Das Alte und das Neue*, discurso para la apertura de los festivales de Salzburgo 1981, en *Obras completas* IV.

6. Platón, *Prot.* 314a.

tigador que ha adquirido los conocimientos decisivos para ello haya tenido en cuenta ni siquiera vagamente tales consecuencias. Lo que mueve al verdadero investigador es el auténtico afán de conocimiento y nada más. Y hay que preguntar, a pesar de todo, si no le falta también algo a nuestra civilización basada en la ciencia moderna, y si no quedan en la penumbra los presupuestos de estas posibilidades de conocimiento y de producción, una penumbra que puede hacer que la mano que aplica tales conocimientos sea destructiva⁷.

El problema tiene carácter universal. La cuestión hermenéutica, tal como yo la veo, no se limita a las áreas de las que he partido en mis investigaciones. Mi objetivo era simplemente sentar una base teórica que fuese capaz de sustentar el hecho fundamental de nuestra cultura presente: la ciencia y su utilización técnica industrial. Un ejemplo práctico de cómo la dimensión hermenéutica abarca toda la metodología de la ciencia es la estadística. Ésta enseña, como ejemplo extremo, que la ciencia está siempre bajo determinadas condiciones metodológicas y que los éxitos de las ciencias modernas obedecen a que la abstracción bloquea otras posibilidades interrogativas. Esto queda patente en la estadística, que se ajusta perfectamente a los fines propagandísticos presentando las preguntas a las que contesta. Lo que haya de tener un efecto propagandístico debe influir siempre previamente en el juicio del destinatario e irá dirigido a limitar su capacidad crítica. Lo que ahí se establece parece ser el lenguaje de los hechos; pero el averiguar a qué preguntas dan respuestas estos hechos y qué hechos empezarán a hablar si se formularan otras preguntas, es una tarea hermenéutica. Ésta deberá legitimar primero el significado de estos hechos y, con ello, las consecuencias que se derivan de la existencia de los mismos.

De ese modo anticipo —y he empleado involuntariamente el verbo— las respuestas a las preguntas suscitadas por los hechos. Este es realmente el fenómeno hermenéutico primigenio: no hay ningún enunciado que no se pueda entender como respuesta a una pregunta, y sólo así se puede entender. Esto no perjudica lo más mínimo a la espléndida metodología de la ciencia moderna. El que quiera aprender una ciencia ha de llegar a dominar su metodología. Pero sabemos también que la metodología por sí sola no garantiza aún la pro-

7. El hoy tan debatido problema de la responsabilidad de la ciencia es, a mi juicio, un problema moral.

ductividad de su aplicación. Se da también la esterilidad metodológica (algo que puede confirmar la experiencia vital de cualquiera), esto es, la aplicación de la metodología a algo irrelevante, a algo que no se convierte en objeto de investigación desde una verdadera problemática.

Lo cierto es que la ciencia moderna no admite estas explicaciones. El historiador, por ejemplo, objetará que está muy bien eso de la tradición histórica en la que adquieren relevancia las voces del pasado y que inspira los prejuicios que determinan el presente. Pero la cosa cambia —añade el historiador— cuando se trata en serio de la investigación histórica. ¿Cómo se puede pensar en serio —sigue el historiador— que la explicación de los usos fiscales de las ciudades en el siglo XV o de las costumbres conyugales de los esquimales sólo adquiere relevancia desde la conciencia del presente y sus anticipaciones? Son temas de conocimiento histórico que se abordan con total independencia de cualquier relación con el presente, concluye el historiador.

A esta objeción cabe contestar que el extremismo de este punto de vista se asemeja a lo que sucede en ciertas organizaciones de investigación de la gran industria, sobre todo de América y de la Unión Soviética; me refiero al denominado ensayo en serie, a gran escala, en el que se repasan los materiales en cuestión sin tener en cuenta las pérdidas y costes... con la posibilidad de que, al fin, una entre miles de mediciones dé un resultado interesante, es decir, se presente como respuesta a una pregunta a partir de la cual se pueda seguir avanzando. Es indudable que la investigación moderna trabaja así; hasta cierto punto, incluso en las ciencias del espíritu. Piénsese, por ejemplo, en las grandes ediciones y especialmente en los índices cada vez más perfectos. Está por ver si la investigación histórica moderna incrementa con ese procedimiento la posibilidad de observar realmente el hecho interesante y de extraer de él el enriquecimiento correspondiente para nuestros conocimientos. Pero aunque así fuera, cabe preguntar si es lo ideal que mil historiadores diseñen innumerables proyectos de investigación, es decir, la fijación de conjuntos de hechos, para que el siguiente historiador observe algo que sea interesante. Estoy haciendo una caricatura de la auténtica investigación; pero, como en toda caricatura, también en ésta hay algo de verdad. Contiene una respuesta indirecta a la pre-

gunta: ¿qué es lo que constituye al investigador productivo?, ¿el haber aprendido los métodos? Eso también lo ha hecho el que nunca aporta nada nuevo. La fantasía es el deber decisivo para el investigador. La fantasía no significa aquí una vaga facultad anímica de imaginar cosas, sino que tiene una función hermenéutica y está al servicio del sentido de lo cuestionable, de la capacidad de suscitar cuestiones reales, productivas... algo que sólo suele lograr el que domina todos los métodos de su ciencia.

A mí, como platónico, me gustan especialmente las inolvidables escenas en las que Sócrates discute con sofistas de todo tipo y los desespera con sus preguntas, hasta que no pueden aguantar más y acaban asumiendo el papel del interrogador, que parece tan gratificante. ¿Y qué ocurre entonces? No saben preguntar nada. No les viene a la mente nada que valga la pena abordar para dar una respuesta firme.

La consecuencia es que la conciencia hermenéutica, que he descrito al principio en determinados puntos, se distingue por su eficacia para hacer ver dónde está lo problemático. Ahora bien, si tenemos presente no sólo la tradición artística de los pueblos, no sólo la tradición histórica, no sólo el principio de la ciencia moderna en sus precondiciones hermenéuticas, sino el conjunto de nuestra experiencia concreta, entonces creo que llegamos a integrar en nuestra propia experiencia de la vida general y humana la experiencia de la ciencia. Porque entonces hemos alcanzado el estrato fundamental que se puede llamar (con Johannes Lohmann⁸) la «constitución lingüística del mundo». Ésta se presenta como conciencia de la eficacia histórica que esquematiza *a priori* todas nuestras posibilidades de conocimiento. Dejando aparte que el investigador, incluso el investigador de la naturaleza, no es quizá del todo independiente de la moda y de la sociedad ni de todos los posibles factores de su entorno, lo que afirmo es que *dentro de* su experiencia científica no son tanto las «leyes de la lógica férrea» (Helmholtz) cuanto ciertas constelaciones imprevisibles, las que le sugieren la idea fecunda, ya sea la caída de la manzana en Newton o cualquier observación fortuita que enciende la chispa de la inspiración científica.

La conciencia de la eficacia histórica se realiza dentro del lenguaje. Podemos aprender del lingüista cómo el lenguaje no debe conce-

8. *Philosophie und Sprachwissenschaft*, publicado en la serie *Erfahrung und Denken*, 15, 1965.

birse, en su vida e historia, como un mero fenómeno cambiante, sino que lleva dentro una teleología. Esto significa que las palabras que se forman, los recursos expresivos que aparecen en una lengua para decir determinadas cosas, no cristalizan al azar, por el simple hecho de que no desaparecen, sino que de ese modo se construye una determinada articulación del mundo, un proceso que actúa como si estuviera dirigido y que podemos observar a cada paso en el niño que aprende a hablar. Remito a este propósito a un pasaje de Aristóteles que me gustaría comentar con más precisión, porque en él se describe genialmente el acto de la formación lingüística desde un determinado ángulo. Se trata de lo que Aristóteles llama *epagoge*, es decir, la formación de lo general. ¿Cómo se llega a lo general? En filosofía se dice «al concepto general», pero también las palabras son generales. ¿Qué es lo que hace que sean «palabras», es decir, que posean un significado general? Tenemos a un ser dotado de sensibilidad, con sus primeras apercepciones en un mar de estímulos fluctuantes y que un día comienza finalmente a «conocer» algo. No queremos decir con ello que el niño fuera antes ciego, sino que el «conocer» significa aquí «reconocer», es decir, identificar algo en el fluir de imágenes pasajeras. Eso que se reconoce queda fijado. Pero ¿cómo?, ¿cuándo conoce un niño por primera vez a su madre?, ¿la primera vez que la ve? No. ¿Cuándo exactamente?, ¿cómo ocurre eso?, ¿podemos decir, en términos generales, que se trata de un suceso singular en el que un primer reconocimiento arranca al niño de la oscuridad de la ignorancia? Me parece evidente que eso no es así. Aristóteles lo describió maravillosamente. Dice que es como cuando un ejército está en fuga, presa del pánico y, de pronto, uno empieza a detenerse y mira atrás para ver si el enemigo se halla peligrosamente próximo. El ejército no se detiene porque se detenga un soldado. Pero se detiene un segundo soldado. El ejército tampoco se detiene porque se detengan dos soldados. ¿Cuándo se detiene el ejército? De pronto se detiene; súbitamente obedece de nuevo al mando. La descripción de Aristóteles incluye una fina broma lingüística. Mando se dice en griego *arje*, es decir, *principium*. ¿Cuándo está ahí el principio como principio?, ¿en virtud de qué fuerza? Tal es, en realidad, el problema de la formación de lo general⁹.

9. Cf. Aristóteles, *An. Post.* B 19, 100 a 3s.

Es la misma teleología que se produce constantemente, si no entiendo mal las explicaciones de J. Lohmann, en la vida del lenguaje. Cuando Lohmann habla de las tendencias lingüísticas que, como verdadero agente de la historia, desarrollan determinadas formas, sabe obviamente que eso se produce en estas formas de realización, de *Zustandekommen* («tenerse en pie»), como dice la palabra alemana. Creo que ahí aparece el verdadero modo de realización de nuestra experiencia humana del mundo. El aprendizaje del habla es sin duda una fase de especial productividad, y el genio de nuestros tres años lo hemos reducido todos, posteriormente, a un escaso y modesto talento. Pero en el uso de la interpretación lingüística del mundo queda aún vivo algo de la productividad de nuestros inicios. Todos conocemos esto, por ejemplo, en el intento de traducir, en la vida o en la literatura o bajo cualquier modalidad, ese sentimiento extraño, desasosegado y torturante que uno padece cuando no encuentra la palabra justa. Cuando la tiene, cuando ha encontrado la expresión adecuada (no siempre es una palabra), cuando está seguro de poseerla, entonces algo se «alza», «se ha puesto en pie», entonces tenemos de nuevo apoyo en medio del oleaje del proceso lingüístico, cuya infinita variabilidad hace perder la orientación. Lo que estoy describiendo es el modo de experiencia humana del mundo en general. Yo lo califico de hermenéutico. Porque el proceso así descrito se repite constantemente y nos es familiar. Es siempre un mundo que ya se ha interpretado a sí mismo, un mundo ya cohesionado en sus relaciones, en el cual entra la experiencia como algo nuevo que trastoca lo que había guiado nuestras expectativas y que, al trastocarse, se reordena de nuevo. El malentendido y la extrañeza no son lo primero, ni la evitación del malentendido es la tarea primordial sino que, a la inversa, el asentamiento en lo familiar y en el consenso permite la salida a lo extraño, la recepción de lo ajeno y, por ende, la ampliación y el enriquecimiento de nuestra propia experiencia del mundo.

Así debe entenderse la pretensión de universalidad que corresponde a la dimensión hermenéutica. La comprensión va ligada al lenguaje. Esto no implica en modo alguno una especie de relativismo lingüístico. Es cierto que vivimos en un lenguaje. El lenguaje no es un sistema de signos que ponemos en marcha al entrar en la oficina o en la estación emisora con ayuda de un teclado. Eso no es len-

guaje porque carece de la infinitud lingüístico-poética y mundanizadora. Pero el vivir en un lenguaje no es relativismo, porque no nos condena a ese lenguaje concreto...; ni siquiera estamos condenados a la lengua materna. Esto lo percibimos todos en el aprendizaje de idiomas extranjeros y especialmente en los viajes, si dominamos un poco esos idiomas; y esto significa que cuando nos desenvolvemos en un país extranjero no nos guiamos exclusivamente por nuestro mundo y nuestro vocabulario. Cuanto mejor conocemos un idioma, menos se produce esa mirada de soslayo a la lengua materna, y sólo por no dominar nunca lo suficiente las otras lenguas mantenemos siempre algo de esa mirada. Pero eso es ya un lenguaje, quizá balbuciente, que como todo balbuceo es la explosión de una voluntad de decir y, por eso, está abierto a una posibilidad expresiva inagotable. En principio, toda lengua en la que vivimos es inagotable y es un craso error concluir de la existencia de diversas lenguas que la razón está escindida. Lo contrario es lo cierto. Justamente por la vía de la finitud, de la particularidad de nuestro ser, visible también en la diversidad de las lenguas, se abre el diálogo infinito en dirección a la verdad que somos.

Si esto es así, la situación antes descrita de nuestro mundo industrial y laboral de base científica se reflejará en el plano del lenguaje. Vivimos en una época de creciente nivelación de todas las formas de vida: es un imperativo de la necesidad racional de conservación de la vida en nuestro planeta. El problema de la alimentación de la humanidad, por ejemplo, sólo se puede resolver renunciando a ese despilfarro espléndidamente bello con que se cultivaba la tierra en el pasado. Es inevitable que el mundo de la industria mecánica entre en la vida del individuo como una esfera de perfección técnica. Cuando oímos hablar a parejas modernas, nos preguntamos a veces si lo que dicen son palabras con las que se entienden o señales publicitarias y expresiones técnicas tomadas del lenguaje cifrado del mundo industrial moderno. Las formas de vida nivelada de la era industrial influyen inevitablemente en el lenguaje y, de hecho, el empobrecimiento del vocabulario avanza a pasos agigantados, aproximando así el lenguaje a un sistema de signos técnicos. Las personas que conciertan aún la preposición *trotz* (a pesar de) con dativo, como yo sigo haciendo, serán pronto un espécimen de museo. Las tendencias niveladoras de este género son irresistibles. Pese a ello,

prosigue a la vez la construcción del propio mundo en el lenguaje, siempre que queremos decirnos algo unos a otros. La auténtica coordinación de los seres humanos se produce como resultado de ser cada cual una especie de círculo lingüístico y de que estos círculos se tocan y se amalgaman constantemente. Lo que así se realiza es siempre el lenguaje, con su vocabulario y su gramática, como antes y ahora, y siempre con el carácter inagotable interno del diálogo que éste pone en marcha entre cada hablante y su interlocutor. Tal es la dimensión fundamental de lo hermenéutico. El lenguaje auténtico que tiene algo que decir, y por eso no da señales previstas sino que busca palabras para llegar a los otros, es una tarea humana general, de todos, pero es también una tarea especial que compete a algunos como a aquél que intenta trasvasar una tradición escrita al discurso hablado; por ejemplo, para el teólogo, que tiene encomendada la transmisión de un mensaje que está escrito.

Lenguaje y comprensión

El problema de la comprensión ha ido adquiriendo actualidad en los últimos años, en parte al compás de la situación política y social del mundo y de la agravación de las tensiones que caracterizan nuestro presente. Se constata en todas partes que los esfuerzos de entendimiento entre las regiones, las naciones, los bloques o las generaciones parecen fracasar ante la falta de un lenguaje común, y que los conceptos en uso hacen de estímulos que refuerzan los contrastes y agudizan las tensiones que se trata de eliminar. Baste recordar lo que ocurre con palabras como «democracia» o «libertad».

Así, no necesita demostración la tesis de que todo entendimiento es un problema lingüístico y que su éxito o fracaso se produce a través del uso del lenguaje. Todos los fenómenos de entendimiento, de comprensión e incomprensión que forman el objeto de la denominada hermenéutica constituyen un fenómeno de lenguaje. Pero la tesis que intentaré desarrollar aquí es, si cabe, más radical. Afirma que no sólo el proceso interhumano de entendimiento, sino el proceso mismo de comprensión es un hecho lingüístico, incluso cuando se dirige a algo extralingüístico, o cuando escuchamos la voz apagada de la letra escrita, un hecho lingüístico del género de ese diálogo interno del alma consigo misma, como definió Platón la esencia del pensamiento.

La tesis de que la comprensión tiene siempre un carácter lingüístico parece una afirmación provocativa. Nos basta observar nuestras propias experiencias para encontrar una serie de aparentes ejemplos en contra que muestran cómo el comprender mudo, silente, es el modo supremo e íntimo de comprensión. El que se esfuerza en escuchar el lenguaje, tropieza inmediatamente con tales fenómenos, como por ejemplo el «acuerdo tácito» o la «lectura del pensamiento». Pero cabe preguntar si no se trata, en cierto sentido, de diferentes modos de lingüisticidad. Espero aclarar por qué tiene sentido afirmar esto.

Por otra parte, ¿qué decir de otros fenómenos a los que apunta el lenguaje, como «el asombro que deja estupefacto» o la «muda admiración»? Son fenómenos de los que podemos decir: tal cosa nos deja sin palabras. Nos falta el lenguaje ante algo, justamente por ser tan evidente su excesiva grandeza respecto de nuestra mirada —cada vez más penetrante— para que las palabras puedan agotarlo. ¿No es exagerado decir que el quedar sin palabras es una forma más de lingüisticidad?, ¿no estamos ante ese absurdo dogmatismo de los filósofos que se empeñan una y otra vez en poner las cosas boca abajo cuando se encuentran en realidad de pie? Pero cuando alguien se queda sin palabras, significa que ese alguien quisiera decir tanto que no sabe por dónde empezar. El fracaso del lenguaje demuestra su capacidad de buscar expresión para todo —y la expresión «quedarse sin palabras» es precisamente un modismo—, una forma de lenguaje con el que el individuo no acaba su discurso, sino que lo inicia.

Intentaré mostrarlo, sobre todo, en el primero de los ejemplos lingüísticos en contra: hablamos de un «acuerdo tácito». ¿Qué valor hermenéutico tiene esta expresión lingüística? La problemática de la comprensión, objeto de múltiples debates especialmente en todas las ciencias que no ofrecen una exacta metodología de la verificación, consiste en que sólo se da una mera evidencia interna de la comprensión, que aparece de pronto, por ejemplo, cuando entiendo repentinamente una unidad fraseológica, un enunciado de alguien pronunciado en una determinada situación; es decir, cuando veo claro y percibo con qué razón dice el otro lo que dice, o con qué sinrazón. Tales experiencias de comprensión presuponen siempre las dificultades del comprender, la perturbación del consenso. El esfuerzo de comprensión empieza así cuando alguien encuentra algo que le resulta extraño, provocador, desorientador.

Los griegos utilizaban una palabra muy bella para expresar lo que paraliza nuestra comprensión: el *atopon*. Significa algo a-tópico, ilocalizado, algo que no encaja en los esquemas de nuestra expectativa de comprensión y que por eso nos desconcierta. La célebre teoría platónica según la cual la filosofía empieza con el asombro hace referencia a este desconcierto, a esta incompatibilidad con las expectativas pre-esquemáticas de nuestra orientación en el mundo, que da qué pensar. Aristóteles señala muy acertadamente en un pasaje que aquello que esperamos depende del grado de conocimiento

que poseamos, y pone el ejemplo: cuando alguien se admira de que la raíz de dos sea irracional y que por tanto la relación entre la diagonal y la longitud de los lados de un cuadrado no sea expresable racionalmente, delata que no es matemático; un matemático se extrañaría de que alguien considerase racional esa relación. Tal desconcierto es relativo y hace referencia a un saber y a una penetración más profunda de las cosas. Todo este desconcierto, asombro e incompatibilidad en la comprensión invita siempre a avanzar, a un conocimiento más profundo.

Por eso afirmo que debemos desligar el fenómeno del comprender de la preferencia por los trastornos de la comprensión, si no queremos perder de vista su lugar en el conjunto de nuestra realidad humana, incluso de nuestra realidad social. El entendimiento es el presupuesto cuando hay un trastorno de él. Los obstáculos para el entendimiento y el consenso, relativamente raros, plantean la tarea de la voluntad de comprensión, que debe llevar a la superación del malentendido. En otros términos: lejos de ser el ejemplo del «acuerdo tácito» una objeción contra la lingüisticidad del comprender, es lo que le garantiza a esa lingüisticidad su amplitud y universalidad. Esto me parece una verdad fundamental que conviene recordar de nuevo, después de haber absolutizado durante algunos siglos el método de la ciencia moderna para nuestra propia autocomprensión.

La ciencia moderna es la ciencia nacida en el siglo XVII, que se funda en la idea del método y de la garantía metodológica del progreso en el conocimiento. Ella ha cambiado radicalmente nuestro planeta privilegiando una forma de acceso al mundo que no es la única ni la más completa que poseemos. Es el acceso que prepara nuestra acción, mediante el aislamiento metódico y la encuesta explícita —en el experimento—, los ámbitos particulares abordados con ese aislamiento. Tal fue la gran aportación de las ciencias matemáticas, especialmente de la mecánica galileana en el siglo XVII. Como se sabe, el descubrimiento de las leyes de la libre caída y del plano inclinado no se obtuvo por la mera observación. No existe el vacío. La libre caída es una abstracción. Todos recordamos nuestra extrañeza ante el experimento que presenciábamos en el aula escolar, viendo caer con la misma celeridad, en el vacío relativo, la lámina de plomo y la pluma de ave. Cuando Galileo hizo abstracción de la resistencia del medio, partió de unas condiciones que no se dan en la

naturaleza. Pero sólo esa abstracción permite la descripción matemáticamente exacta de los factores que dan un resultado en la realidad natural y, con ello, la intervención controlada del hombre.

La mecánica construida por Galileo con ese procedimiento es la madre de nuestra civilización técnica. Así surgió un modo de conocimiento metódico muy definido, que ha provocado la tensión entre nuestro conocimiento no-metódico del mundo, que abarca todo el ámbito de nuestra experiencia vital, y los logros cognoscitivos de la ciencia. La gran contribución filosófica de Kant fue haber encontrado una solución conceptual convincente para esa tensión del pensamiento moderno. Porque la filosofía de los siglos XVII y XVIII se había agotado inútilmente en la tarea de conciliar el saber universal de la tradición metafísica con la nueva ciencia, un intento que no pudo alcanzar el verdadero equilibrio entre la ciencia racional basada en los conceptos y la ciencia empírica. Kant, en cambio, encontró la solución.

Su limitación crítica de la razón —haciendo suya la crítica inglesa a la metafísica— a lo dado en la experiencia significa la destrucción de la metafísica como ciencia racional dogmática; pero el «destructor universal», como calificaron los contemporáneos al dulce profesor de Königsberg, fue también el gran fundador de la filosofía moral sobre el estricto principio de la autonomía de la razón práctica. Al defender la libertad como un hecho singular de la razón humana, y ante la imposibilidad de concebir sin el postulado de la libertad la razón práctica y la existencia moral y social del hombre, dio una nueva legitimación al pensamiento, bajo el signo de la libertad, frente a todas las tendencias deterministas que derivan de la ciencia natural moderna. Su impulso filosófico-moral, en efecto, sobre todo en la versión de Fichte, subyace a los grandes pioneros de la «cosmovisión histórica»: Wilhelm von Humboldt, Ranke y, sobre todo, Droysen. Pero también Hegel y todos los pensadores influidos por él, en sentido positivo o negativo, están imbuidos de principio a fin del concepto de libertad y, por eso, se mantienen plenamente abiertos a la filosofía frente al mero metodologismo de la ciencia histórica.

Y fue también esta relación entre la nueva ciencia y el ideal metodológico que ella comporta lo que desfiguró, por decirlo así, el fenómeno de la comprensión. De igual manera que la naturaleza es para el

investigador un territorio extraño e impenetrable al que fuerza a hablar mediante el cálculo y la coacción, mediante el acoso del experimento, así también las ciencias que emplean la comprensión se ajustaron cada vez más a un concepto metodológico de este género, y por eso concibieron la comprensión preferentemente y en primer término como eliminación de malentendidos, como mediación de la distancia entre el yo y el tú. Pero, ¿es el tú tan distante y ajeno como lo es por definición el objeto de la investigación experimental de la naturaleza? Hay que reconocer que el entendimiento es más originario que el malentendido, de suerte que la comprensión desemboca siempre en el entendimiento restablecido. Esto confiere, a mi juicio, su plena legitimación a la universalidad de la comprensión.

Pero, ¿por qué es el fenómeno de la comprensión un fenómeno lingüístico?, ¿por qué el «acuerdo tácito» al que llega tantas veces nuestra orientación en el mundo ha de significar una lingüisticidad? La pregunta así formulada lleva implícita la respuesta. Es el lenguaje el que construye y sustenta esta orientación común en el mundo. Hablar unos con otros no es primariamente discutir entre sí. Me parece significativo para las tensiones que se producen dentro de la modernidad que ésta utilice tanto el verbo «discutir». Hablar unos con otros tampoco es primariamente hablar sin entenderse. El hablar unos con otros pone de manifiesto un aspecto común de lo hablado. La verdadera realidad de la comunicación humana consiste en que el diálogo no impone la opinión de uno contra la de otro, ni agrega la opinión de uno a la de otro a modo de suma. El diálogo transforma una y otra. Un diálogo logrado hace que ya no se pueda recaer en el disenso que lo puso en marcha. La coincidencia, que no es ya mi opinión ni la tuya, sino una interpretación común del mundo, permite la solidaridad moral y social. Lo que es justo y se considera tal, reclama de suyo la coincidencia que se alcanza en la comprensión recíproca de las personas. La opinión común se va formando constantemente cuando hablan unos con otros y desemboca en el silencio del consenso y de lo evidente. Por eso me parece justificada la afirmación de que todas las formas extraverbales de comprensión apuntan a la comprensión que se amplía en el habla y en la conversación.

Si yo parto de esta idea, eso no significa que en toda comprensión haya una referencia potencial al lenguaje, de suerte que siempre sea posible –tal es el orgullo de nuestra razón–, cuando surge

un disenso, alcanzar el acuerdo mediante la conversación. No siempre lo conseguiremos, pero nuestra vida social descansa en el presupuesto de que la conversación, en su sentido más amplio, deshace el bloqueo producido por el aferramiento a las propias opiniones. De ahí que sea también un grave error afirmar que la universalidad de la comprensión, de la que yo parto y que intento hacer creíble, implica una actitud armonizadora o conservadora hacia nuestro mundo social. El «comprender» las circunstancias y las estructuras de nuestro mundo, el comprendernos unos a otros en este mundo, presupone tanto la crítica e impugnación de lo anquilosado o lo enajenado como el reconocimiento o la defensa del orden establecido.

Este aparece una vez más en el modo de conversar y de llegar a un entendimiento. Se puede observar en el paso de una generación a otra. Cuando la historia universal camina con botas de siete leguas, como ha ocurrido quizá especialmente en el último siglo, el hombre es testigo de cómo nace un nuevo lenguaje. Lenguaje nuevo no significa aquí totalmente nuevo, pero sí más que un mero cambio expresivo respecto del anterior. Con nuevos aspectos y nuevos objetivos se elabora y alumbra un hablar nuevo. El lenguaje nuevo dificulta el entendimiento, pero en el proceso comunicativo produce también una superación del obstáculo. Este es, al menos, el objetivo ideal de toda comunicación. Este objetivo podrá resultar inalcanzable en ciertas condiciones; entre ellas destaca la ruptura patológica del consenso interhumano que se caracteriza por la neurosis, y cabe preguntar si en la vida social el proceso comunicativo no puede servir también para la disfunción y el mantenimiento de una «falsa» conciencia. Esta es al menos la tesis de la crítica a la ideología: el enfrentamiento de intereses en situaciones sociales impide prácticamente el hecho comunicativo, como en el caso de la enfermedad psíquica. Pero así como en este último caso la terapia consiste en insertar de nuevo al enfermo en la comunidad consensual de la sociedad, el sentido de la crítica a la ideología es justamente el de enderezar la falsa conciencia y fundamentar de nuevo un correcto entendimiento. Algunos casos especiales de consenso perturbado pueden exigir formas peculiares de restablecimiento que se basan en un conocimiento explícito del trastorno. Pero tales casos vienen a confirmar la función constitutiva del consenso como tal.

Es obvio además que el lenguaje se desarrolla siempre en el antagonismo entre lo convencional y la ruptura revolucionaria. Todos hemos tenido un primer adiestramiento lingüístico en el período escolar. Lo que en la escuela no estaba permitido, nuestra sana fantasía lingüística lo encontraba correcto. Otro tanto ocurre con la enseñanza de los caracteres gráficos, que hace a menudo que el niño adquiera el gusto por el dibujo. En realidad, la escuela suele ser una institución de conformismo social. Una institución más, obviamente. No quiero que se me malentienda como si tratara de señalar con el dedo a un acusado concreto. Mi idea es que eso es la sociedad, así actúa la sociedad, siempre en sentido normativo y conformista. Esto no significa en modo alguno que toda educación social sea siempre un proceso represivo ni que la formación lingüística sea un mero instrumento de esa represión. Porque el lenguaje vive, pese a todos los conformismos. Nacen nuevas situaciones y nuevos modos enunciativos derivados de los cambios de nuestra vida y nuestra experiencia. El antagonismo, que hace del lenguaje algo común y origina no obstante nuevos impulsos para la transformación de ese elemento común, persiste siempre.

Habrá que preguntar si esta relación entre el conformismo natural de la sociedad y las fuerzas que lo deshacen y que derivan de un conocimiento crítico no se ha modificado cualitativamente en una civilización técnica altamente industrializada. Siempre ha habido cambios imperceptibles en el uso y la vida del lenguaje, un nacer y morir de palabras y expresiones de moda; y la observación del cambio lingüístico ha permitido conocer las épocas especialmente críticas en su proceso de decadencia, como mostró Tucídides en la famosa descripción de las secuelas de la peste en la ciudad sitiada de Atenas. Pero en nuestras circunstancias actuales se trata tal vez de algo cualitativamente nuevo y heterogéneo, cosa que no ocurrió entonces. Me refiero a la regulación lingüística dirigida. Parece una situación creada por la civilización técnica. Lo que llamamos regulación lingüística no es ya la imposición espontánea del maestro de escuela o de los órganos de la opinión pública, sino un instrumento de política, manejado deliberadamente. Utilizando un sistema de comunicación de control central, puede ejercer influencia creando regulaciones lingüísticas por una vía técnica, por decirlo así. Un ejemplo actual que volvemos a encontrar precisamente ahora, abo-

cados a un movimiento lingüístico que se transforma, es la designación de la otra mitad de Alemania como *Deutsche Demokratische Republik*, DDR (República democrática alemana). Como se sabe, esta denominación estuvo prohibida durante decenios por una regulación lingüística oficial y nadie podrá olvidar que la denominación *Mittel Deutschland* (Alemania central), recomendada para sustituirla, tenía un fuerte acento político. Vamos a prescindir aquí de todas las cuestiones de contenido para ceñirnos al hecho en sí. La técnica de formación de la opinión pública otorga hoy a la reglamentación lingüística mediante control central una influencia que distorsiona extrañamente el conformismo natural de la sociedad. Uno de los problemas de nuestro presente es el de armonizar la política de formación de la opinión pública mediante control central con las exigencias, planteadas por la razón, de orientar la vida de la sociedad partiendo del pensamiento libre y del juicio crítico.

Conviene tener presente para la solución de este problema que justamente la característica de la ciencia es la de permitir la independencia respecto a la formación de la opinión pública y respecto a la política, y educar la formación del juicio desde el libre conocimiento. En su ámbito más propio, esto puede considerarse realmente como la característica de la ciencia. Pero ¿significa ello que la ciencia tiene influencia pública por su propia fuerza? Por mucho que la ciencia se empeñe en evitar todas las manipulaciones, la enorme estima pública de que goza lo impide. Esa estima limita constantemente la libertad crítica que tanto se admira en el investigador, invocando la autoridad de la ciencia cuando en realidad se trata de luchas políticas por el poder.

¿Hay un lenguaje propio de la ciencia que sea preciso escuchar? La expresión es ambigua, evidentemente. Por una parte, la ciencia forja sus propios medios lingüísticos para la fijación y el entendimiento comunicativo en el proceso de la investigación. Por otra parte, y es otro significado de la frase, la ciencia utiliza un lenguaje que pretende llegar a la conciencia pública y superar la legendaria ininteligibilidad de la ciencia. Pero, ¿poseen los sistemas comunicativos desarrollados dentro de la investigación científica el carácter de un lenguaje propio? Cuando se habla en este sentido de lenguaje de la ciencia, se hace referencia a esos sistemas de comunicación que no derivan del lenguaje cotidiano. El mejor ejemplo es la matemática y

su papel en las ciencias naturales. Lo que la matemática sea en sí es un asunto privado suyo. Eso no lo saben ni siquiera los físicos. Lo que ella conoce, lo que sea su objeto, lo que sean sus cuestiones, todo eso es algo singular. Uno de los grandes milagros de la razón humana es que la matemática se desarrolle por su cuenta, se considere como razón y permanezca fiel a sí misma; pero, en tanto que lenguaje para hablar sobre el mundo, la matemática es uno más de los sistemas de símbolos de nuestra situación lingüística, y no un lenguaje propio. El físico que, como se sabe, siempre se desconcierta cuando, fuera de sus ecuaciones, quiere explicar a otros o explicarse a sí mismo los cálculos que hizo, sufre la tensión propia de esta tarea de integración. Los grandes físicos se expresan a veces como los poetas. Todo lo que hacen los átomos, cómo capturan electrones y realizan otras operaciones honestas y astutas, todo eso parece un lenguaje de cuento de hadas con el que un físico intenta hacer comprensible para sí mismo y, hasta cierto punto, también para todos nosotros eso que él traduce exactamente en ecuaciones.

Pero esto significa que la matemática con la que el físico obtiene y formula sus conocimientos no es un lenguaje propio, sino que pertenece al instrumental lingüístico plural con el que expresa lo que quiere decir. Significa, en otros términos, que el habla científica es siempre el enlace de un lenguaje técnico o de expresiones técnicas –terminología especializada– con un lenguaje que en sí es vivo, evolutivo y cambiante. Esta tarea de integración y mediación encuentra en el físico su culminación más específica porque él es, de todos los investigadores de la naturaleza, el que más habla en términos matemáticos. Justamente porque es el caso extremo de uso de un simbolismo ampliamente matemático resulta especialmente aleccionador. Ese metaforismo poético pone de manifiesto que, para la física, la matemática no pasa de ser una parte del lenguaje, mas no una parte autónoma. El lenguaje es autónomo cuando nutre su realidad de una u otra visión del mundo según las diversas culturas, como ocurre en las lenguas desarrolladas. Ahora bien, la cuestión es saber cuál es la relación entre el lenguaje o el pensamiento científico y el lenguaje o el pensamiento extracientífico. ¿La libertad y flexibilidad de nuestra habla cotidiana es una mera aproximación al lenguaje científico? Al que lo niega se le puede objetar que, si bien hoy parece que los lenguajes desarrollados

son imprescindibles, todos tendremos que aplicarnos un poco más y llegaremos a entender las ecuaciones de la física sin utilizar palabras, y quizá seamos capaces de calcularnos a nosotros mismos y nuestros actos a base de ecuaciones; entonces no necesitaremos otro lenguaje que el de la ciencia. De hecho, el cálculo de la lógica moderna tiene por meta ese lenguaje artificial unívoco. Pero es un tema debatido. Vico y Herder consideraron, en cambio, la poesía como el lenguaje primigenio del género humano y la intelectualización de los idiomas modernos como un triste destino y no como la perfección del lenguaje hablado. Este es el momento de formular esta pregunta: ¿es correcto afirmar que todo lenguaje busca, como su perfección, una aproximación gradual al lenguaje científico?

Para poder responderla voy a contraponer dos fenómenos. El primero es el enunciado y el otro la palabra. Analizaré primero ambos conceptos. Cuando digo *das Wort* (la palabra), no me refiero al vocablo cuyo plural es *die Wörter* (palabras), que figuran en el diccionario; tampoco me refiero a la *Wort* cuyo plural es *die Worte* (las expresiones) y que forman con otras el complejo de la oración; me refiero a la *Wort* (palabra) que se le puede dirigir a uno, la palabra que dicta sentencia en un determinado y preciso contexto vital y que recibe su unidad de esa comunidad del contexto vital. Conviene recordar que detrás de este singular, «la palabra», está también el uso lingüístico del nuevo testamento. Pues al margen de lo que signifique el empezar con «la Palabra», que hace meditar profundamente a Fausto a la hora de traducir el evangelio de Juan..., esa palabra vigorosa y activa no es para Goethe una palabra mágica, sino que apunta (sin alusión al hecho de la encarnación) más allá de lo unificador de la razón humana, a su «sed de existencia».

Cuando yo contrapongo en este sentido «la palabra» al «enunciado» es para dejar en claro también el sentido del segundo. Nos referimos al enunciado en combinaciones como «lógica enunciativa» o «cálculo enunciativo» dentro de la formalización matemática moderna de la lógica. Este modo expresivo que nos es familiar se remonta a una de las opciones más decisivas de nuestra cultura occidental, que es la construcción de la lógica partiendo de la enunciación. Aristóteles, el fundador de esta parte de la lógica, el gran analítico del proceso argumentativo del pensamiento lógico, utilizó para ello una formalización de los enunciados y de sus nexos con-

clusivos. Son bien conocidos los ejemplos silogísticos: todos los hombres son mortales, Darío es hombre, luego Darío es mortal. ¿Cuál es la abstracción que aquí se opera? Evidentemente, aquella en virtud de la cual sólo cuenta aquí lo enunciado. Todas las otras formas de lenguaje y de habla no son objeto de análisis; únicamente lo es el enunciado. La palabra griega es *apophansis*, *logos apophantikós*, es decir, el discurso, la proposición, cuyo único sentido es realizar el *apophainesthai*, la automanifestación de lo dicho. Es una proposición teórica, en el sentido de que abstrae de todo lo que no dice expresamente. Sólo aquello que ella misma manifiesta con su enunciación constituye aquí el objeto de análisis y el fundamento de la conclusión lógica.

Cabe preguntar ahora si se dan esas frases enunciativas puras, cuándo y dónde. En cualquier caso, el enunciado no es la única forma discursiva que existe. Aristóteles habla de ello en el contexto de su teoría del enunciado, y está claro el punto de referencia: por ejemplo, la súplica y la petición, la maldición o el mandato. Hay que considerar también uno de los fenómenos intermedios más enigmáticos: la pregunta, que implica esencialmente estar tan próximo al enunciado como ninguno de estos otros fenómenos lingüísticos, y que no admite evidentemente ninguna lógica en el sentido de la lógica enunciativa. Quizá se dé una lógica de la pregunta. Esa lógica podría implicar, entre otras cosas, que la respuesta a una pregunta suscita necesariamente nuevas preguntas. Quizá se dé también una lógica de la petición que implicara, por ejemplo, que la primera petición nunca sea la última. Pero ¿cabe llamar a eso «lógica»? ¿o ésta sólo concierne a la estructura de los enunciados puros?, ¿cómo deslindar entonces lo que es un enunciado?, ¿se puede aislar un enunciado de su contexto motivacional?

En la metodología de la ciencia moderna no es frecuente tocar estos puntos. Porque lo esencial de la metodología de la ciencia es que sus enunciados son una especie de tesorería de verdades metodológicamente garantizadas. Como cualquier casa del tesoro, la de la ciencia posee un caudal para el suministro discrecional. La esencia de la ciencia moderna consiste, efectivamente, en que enriquece constantemente el caudal de conocimientos para su empleo discrecional. Los problemas de responsabilidad social y humana de la ciencia que tanto pesan en nuestra conciencia desde Hiroshima se

agudizan como consecuencia del proceso metodológico de la ciencia moderna, que no puede dominar los fines a los que se aplican sus conocimientos como domina sus propias relaciones lógicas. Es la abstracción metodológica de la ciencia moderna la que le ha proporcionado los éxitos, al permitir la aplicación práctica que llamamos técnica. Por eso, la técnica como aplicación de la ciencia no es a su vez controlable. Yo no soy un fatalista ni un profeta de calamidades por dudar de que la ciencia pueda autolimitarse. Lo que creo es que no será la ciencia, sino nuestra capacidad humana y política global la que pueda garantizar la aplicación razonable de nuestro saber o, en todo caso, hacer que evitemos las catástrofes extremas. Esto equivale a reconocer que el aislamiento de la verdad enunciativa y de la lógica basada en la frase enunciativa son perfectamente legítimos en la ciencia moderna..., pero hemos tenido que pagar el alto precio que esa ciencia no puede ahorrarnos: la imposibilidad de poner coto, mediante la razón teórica y con los recursos de la ciencia, a la universalidad de las posibilidades de transformación que ésta nos depara. Es indudable que rigen aquí los enunciados «puros»; pero eso significa que en ellos se expresa un saber capaz de ser utilizado para todos los fines posibles.

Yo me pregunto si este mismo ejemplo, en el que las frases enunciativas aisladas aparecen como fundamento del poder de la técnica configuradora del mundo, no demuestra en realidad que los enunciados nunca se presentan totalmente aislados. ¿No será que también los enunciados están siempre motivados? La abstracción y la concentración en la posibilidad transformadora, que llevó en el siglo XVII al gran esquema metodológico de la ciencia moderna, supone una ruptura con las concepciones religiosas del mundo medieval y la opción por la modestia y la emancipación. Tal es la base motivacional de un afán de saber que es a la vez capacidad productiva y que, por eso mismo, desprecia cualquier limitación o control. En las grandes culturas orientales, en cambio, el saber se caracteriza por el control de su aplicación técnica por parte de las fuerzas aglutinantes de la razón social, hasta quedar irrealizadas las posibilidades de la propia capacidad. Qué fuerzas, de las que nosotros carecemos, hacían posible esa situación, es una pregunta para el investigador religioso, para el historiador cultural y, en definitiva, también para el filósofo, aún inexistente, que esté realmente familiarizado con la lengua y la cultura chinas.

En cualquier caso, creo que el ejemplo extremo de la cultura científica y técnica moderna muestra que el aislamiento del enunciado, su independencia de todo contexto motivacional parece algo problemático si se considera el conjunto de la ciencia. Es, pues, correcto afirmar que lo que entendemos por enunciado nunca está exento de motivaciones. Hay fenómenos especialmente polivalentes, como el interrogatorio o la declaración de los testigos. Por razones de jurisprudencia o de necesidad de búsqueda jurídica se le formulan al testigo –al menos en ciertos casos– algunas preguntas, sin que él sepa por qué se le formulan. El valor de la declaración del testigo estriba únicamente en que éste no puede hacerla como descargo o cargo del acusado, porque no conoce el contexto que debe aclararse. Ahora bien, el que ha sido alguna vez testigo o víctima de un interrogatorio sabrá lo terrible que es tener que contestar a preguntas sin saber por qué se formulan. La ficción del enunciado «puro» se corresponde en ese tipo de declaraciones de testigos con el no menos ficticio «atenerse estrictamente» a los hechos, y es justamente esta limitación ficticia a lo fáctico lo que da su oportunidad a los abogados. El ejemplo extremo del tribunal nos enseña, pues, que hablamos siempre motivados y que no hacemos una declaración o enunciado, sino que respondemos. Pero responder a una pregunta significa percibir el sentido de la pregunta y con él el trasfondo que la motivó. Se sabe que nada es tan difícil como tener que contestar a preguntas «necias», esto es, preguntas que se formulan tan sesgadamente que no sugieren ningún sentido preciso.

Esto pone en evidencia que un enunciado nunca posee su pleno sentido en sí mismo. En lógica esto se conoce desde hace tiempo como el problema de la ocasionalidad. Las expresiones «ocasionales» que aparecen en todos los lenguajes se caracterizan por carecer por sí mismas de pleno sentido, como las otras expresiones. No se puede comprender lo que significa «aquí» por lo dicho o escrito, sino que es preciso saber dónde es dicho o escrito. «Aquí» requiere, para fijar su significado, la concreción por la ocasión, la *occasio* en que fue dicho el adverbio. Las expresiones de este tipo ofrecían un interés especial para el análisis lógico-fenomenológico, porque se puede comprobar que estos significados incluyen la situación y la ocasión en su propio contenido semántico. El problema especial de las expresiones «ocasionales» parece necesitar de una ampliación en

muchos aspectos. Así lo hizo Hans Lipps en sus *Untersuchungen zur hermeneutischen Logik* («Investigaciones de lógica hermenéutica») ¹, y algo similar ocurre en la analítica inglesa moderna; por ejemplo, en los «austinianos» o seguidores de Austin hay una problemática importante a la que éste dio expresión: «how to do things with words» (cómo hacer cosas con palabras) ². Son ejemplos de formas de lenguaje que involucran por sí mismas la acción y que difieren con especial nitidez del concepto puro de enunciado.

Contraponemos a este concepto de enunciado aislado, con sus límites difusos, la «palabra», pero no como unidad mínima del lenguaje. La palabra que alguien dice o a alguien se le dice no es ese elemento gramatical de un análisis lingüístico, cuyo carácter secundario frente a la melodía de la frase se puede mostrar en fenómenos concretos de aprendizaje de idiomas. La palabra que cabe considerar realmente como una unidad mínima de sentido no es la palabra en la que se produce la articulación de un discurso como último componente. Pero esta palabra tampoco es el nombre, y hablar no es nombrar, concretamente porque el nombre y el nombrar, como hace ver el relato del Génesis, encierran la falsa implicación de la imposición de nombres. Nuestra relación lingüística fundamental no consiste en poseer la libertad de imponer nombres: la primera palabra no existe. El hablar de una primera palabra es contradictorio. El sentido de cada palabra presupone siempre un sistema de palabras. Tampoco puedo decir que «introduzco una palabra». Hay muchas personas que lo dicen, pero exageran enormemente. No son ellas las que introducen la palabra. En el mejor de los casos, proponen una expresión o acuñan un término que definen. Pero no depende de ellas que ese término sea una palabra. La palabra se introduce a sí misma. Sólo se convierte en palabra cuando ha pasado al uso comunicativo. Esto no ocurre en virtud del acto introductor de alguien que la ha propuesto, sino que se produce cuando y porque la palabra «se ha introducido». La expresión «uso lingüístico» evoca representaciones que están al margen de nuestra experiencia lingüística del mundo. La expresión sugiere que tenemos guardadas las palabras en el bolsillo y echamos mano de ellas cuando las necesitamos, como si el uso lingüístico estuviera al arbitrio del que utiliza el lenguaje. El

1. Tübingen 1938, ahora en *Werke* II, Frankfurt 1976.

2. J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona 1990.

lenguaje no depende del que lo usa. La expresión «uso lingüístico» dice también, en realidad, que el lenguaje se resiste al abuso. Es el lenguaje mismo el que prescribe lo que es el uso lingüístico. No se trata de ninguna mitologización del lenguaje, sino que el fenómeno expresa una exigencia del lenguaje no reducible a la opinión subjetiva e individual. Nosotros, ninguno en particular y todos en general, hablamos en el lenguaje, tal es el modo de ser del «lenguaje».

La palabra tampoco se puede definir plenamente como la «unidad ideal» del significado verbal de los signos o de otros fenómenos expresivos. Es cierto que una de las aportaciones lógicas y fenomenológicas más importantes a principios de nuestro siglo consistió en que la fenomenología, especialmente Husserl en sus *Logische Untersuchungen* («Investigaciones lógicas»), elaboró la distinción entre el resto de los signos y el significado de las palabras. Husserl hizo ver que el significado de una palabra nada tiene que ver con las imágenes de representación psíquica que aparecen en su uso. La idealización que adquiere una palabra por el hecho de poseer un significado —y siempre uno determinado— la hace diferir de cualquier otro sentido del término «significado»; por ejemplo, del significado-señal. Pero, aun siendo fundamental la idea de que el significado de una palabra no es de naturaleza psíquica, resulta insuficiente hablar de unidad ideal de un significado verbal. El lenguaje consiste en que las palabras, pese a su significado concreto, no poseen un sentido unívoco, sino una gama semántica oscilante, y justamente esta oscilación constituye el riesgo peculiar del habla. Sólo en la ejecución del habla, en el habla continuada, en la construcción de un contexto lingüístico, se fijan los momentos portadores de significado del discurso, al reajustarse éstos entre sí.

Esto aparece con especial claridad en la comprensión de textos en lengua extraña. Ahí vemos cómo se estabiliza lentamente la oscilación de los significados verbales en el examen y reproducción de la unidad de sentido de una construcción fraseológica. Esto mismo no pasa de ser, obviamente, una descripción muy imperfecta. Basta recordar el fenómeno de la traducción para ver lo imperfecta que es esta descripción. Porque la miseria de la traducción consiste en que la unidad de sentido que posee una frase no se puede alcanzar mediante la simple coordinación de las frases de un idioma con las del otro; aparecen así esos horribles productos que nos suelen ofrecer

los libros traducidos: letra sin espíritu. Lo que falta en ellos, y que constituye el lenguaje, es que una palabra engendre a otra, que cada palabra sea suscitada por la otra y, al mismo tiempo, mantenga abierta la dirección del discurso. Una frase traducida, si un maestro de la traducción no la ha transformado tan radicalmente que no se advierta ya la presencia latente de otra frase viva, es como un plano frente al paisaje mismo. El significado de una palabra no está presente únicamente en el sistema y en el contexto, sino que ese estar-en-un-contexto implica a la vez que el significado no pierde totalmente la polivalencia que posee la palabra en sí, aunque el contexto dé univocidad al sentido respectivo. El sentido literal que corresponde a la palabra en el discurso concreto no es sólo lo que está presente. Hay algo más que está co-presente, y la presencia de este elemento co-presente constituye la fuerza evolutiva que reside en el discurso vivo. Por eso, cabe afirmar que el lenguaje apunta siempre al espacio abierto de su continuación. Siempre queda más y más por decir en la dirección iniciada por el lenguaje. Ahí se funda la verdad de la tesis según la cual el lenguaje se desenvuelve en el elemento de la «conversación».

Si el fenómeno del lenguaje no se contempla desde el enunciado aislado, sino desde la totalidad de nuestra conducta en el mundo, que es a la vez un vivir en diálogo, se podrá comprender mejor por qué el fenómeno del lenguaje es tan enigmático, atractivo y opaco al mismo tiempo. Hablar es la acción de máximo auto-olvido que realizamos como seres racionales. Todos conocen la experiencia de paralizarse en el propio lenguaje y ver cómo se escapan las palabras desde el momento en que se fija la atención en ellas. Una pequeña anécdota que viví con mi hija pequeña puede ilustrarlo: quería escribir la palabra *Erdbeeren* (fresas) y preguntó cómo se escribía. Cuando se lo dijeron, comentó: «qué raro, ahora que la oigo, la palabra no me dice nada. Sólo cuando la olvide estaré otra vez en ella». Estar en la palabra hasta perderla como objeto es el modo fundamental de todo comportamiento lingüístico. El lenguaje posee una fuerza protectora y ocultadora, de forma que lo acontecido en él queda sustraído a la reflexión y permanece en cierto modo resguardado en el inconsciente. Una vez que se conoce la esencia desocultadora-ocultadora del lenguaje hay que franquear necesariamente las dimensiones de la lógica enunciativa y buscar horizontes más am-

plios. Dentro de la unidad vital del lenguaje, el lenguaje de la ciencia es sólo un momento integrado, y se dan especialmente modos de palabra como los que encontramos en el lenguaje filosófico, religioso y poético. En todos ellos la palabra es algo diferente del tránsito al mundo en olvido de sí. Habitamos en la palabra. Esta sale como fiadora de aquello sobre lo que habla. Así lo vemos especialmente en el uso poético del lenguaje.

Sobre la posibilidad de una ética filosófica

Afirmar que una ética «filosófica», una filosofía de la moral, es cosa distinta de una ética «práctica», es decir, que es distinta del establecimiento de una tabla de valores hacia la que mira el que actúa, y que es distinta del saber apelante que dirige su mirada hacia esa tabla de valores, no es, ni mucho menos, cosa obvia. Por el contrario, en la tradición de la antigüedad era cosa obvia el que la *pragmateia* filosófica, que desde Aristóteles se denominó «ética», fuera en sí misma un saber «práctico». Aristóteles expresó lo que en el fondo se encontraba ya en la doctrina socrático-platónica sobre el saber acerca de la virtud, es decir, que nosotros no queremos saber simplemente lo que es la virtud, sino que queremos saberlo para llegar a ser mejores. Esto, desde luego, es para Aristóteles lo peculiar de la *pragmateia* ética, pero pertenece al concepto del saber en general, según la antigüedad, el que se contenga en él mismo la transición a la praxis: la ciencia no es un suma anónima de verdades, sino una actitud humana (ἐξίς τοῦ ἀληθεύειν). La «teoría» no se halla tampoco en oposición a la praxis en general, sino que es —ella misma— una praxis suprema, una suprema forma óptica del hombre. Esto es verdad en relación con el saber más elevado, el saber acerca de lo primero, aunque entre el saber de la ciencia (ἐπιστήμη, τέχνη) y el saber de la experiencia haya genuina tensión, como Aristóteles reconoce, de tal manera que el práctico experto es algunas veces superior al especialista «erudito». Ahora bien, esto se aplica plenamente al ámbito ético, en el que no puede existir en absoluto tal tensión entre la teoría y la praxis, porque en él no hay ningún saber especializado que deba aplicarse.

Por el contrario, el concepto moderno de «teoría» racional está determinado fundamentalmente por la referencia a su aplicación práctica, y esto significa que lo está por la oposición a su aplicación práctica. La oposición entre la escuela y la vida debió existir siem-

pre en ciertas formas. Pero tan sólo con el comienzo de la edad moderna, especialmente en la época del humanismo, cuando revivió el ideal helenista de la *sapientia* y enlazó con la crítica contra la escuela, contra la *doctrina*, esta oposición llegó a hacerse plenamente consciente. Nicolás de Cusa pudo poner sus profundas enseñanzas en boca del profano, del «idiota», que ve las cosas más hondamente que el «orator» y el «philosophus» con quienes habla. Con el origen de la moderna ciencia natural, la oposición como tal adquiere su plena firmeza, y al mismo tiempo el concepto de teoría adquiere un nuevo perfil. La teoría significa ahora aquella explicación de la diversidad de los fenómenos que permite el dominio práctico de los mismos. Al ser entendida como instrumento, deja de ser una actitud propia del hombre y, por no serlo, deja de reclamar para sí misma una verdad que sea más que relativa.

Pues bien, semejante concepto de teoría, tal como ha llegado a ser obvio en el fondo para todos nosotros, conduce, cuando es aplicado a los fenómenos humanos, a una complicación difícil de resolver. Parece ineludible que con él vaya asociado el optimismo acerca del progreso, porque con el curso de la investigación científica se alcanza incesantemente un nuevo conocimiento teórico, cada vez más adecuado. Pero, en la aplicación al mundo moral, esto conduciría a una fe absurda en el progreso moral. En este punto la crítica de Rousseau contra la Ilustración señaló un veto imposible de desoír. Kant mismo confesó: «Rousseau me ha hecho ver adecuadamente las cosas». La «fundamentación de la metafísica de las costumbres» no permite duda alguna de que la filosofía de la moral no puede sobrepujar nunca «el conocimiento moral común que es propio de la razón», es decir, el conocimiento del deber de aquello sobre lo cual su sencillo corazón y su recto sentir dicen qué es lo correcto. Sin embargo, la reflexión de la filosofía moral no puede aparecer tampoco, según Kant, como una simple teoría. Kant enseña –por mucho que dé su negativa moral a la arrogancia intelectual de la Ilustración– la necesidad de la transición a la filosofía moral, y así en el fondo ha seguido sucediendo siempre que la filosofía de la moral no ha podido negar por completo la pretensión de ser, ella misma, de relevancia moral. Un ejemplo. A Max Scheler, fundador de la ética material de los valores, uno de sus discípulos le pidió explicaciones de por qué si él describía tan convincentemente el orden de los valo-

res y su fuerza normativa, su conducta personal, por el contrario, se atenía tan poco a ese orden. Y el maestro le respondió con las siguientes palabras: «¿Acaso el poste indicador del camino marcha en la dirección indicada por él?». Tal respuesta es evidentemente insatisfactoria. De modo más convincente, Nicolai Hartmann, que perfeccionó sistemáticamente la concepción ética de Scheler, no pudo renunciar a conceder también a la filosofía de los valores una significación moral. Esta filosofía ha de tener una función mayéutica para la conciencia moral de los valores, es decir, debe fomentar el desarrollo cada vez más rico de esa conciencia, desvelando valores olvidados o ignorados. Esto es todo lo que queda de la antigua esperanza que se deposita en el filósofo en el sentido de que él, en medio del desconcierto o de la confusión moral de la conciencia pública, no sólo va en pos de su pasión teórica, sino que además fundamenta de nuevo la ética, es decir, establece nuevas tablas de valores vinculantes. Claro que bien pudiera ocurrir que Heidegger tuviese razón, cuando ante la pregunta: «¿cuándo va usted a escribir una ética?», respondió escribiendo su carta *Sobre el humanismo*, que comienza con la siguiente frase: «Nosotros pensamos que desde hace mucho tiempo no se ha definido aún suficientemente cuál es la esencia del obrar».

En realidad, parece que se encierra una dificultad insoluble en la idea misma de la filosofía moral, una idea que por primera vez afloró a la conciencia por la crítica de Kierkegaard contra Hegel y por su crítica contra el cristianismo eclesial. Kierkegaard mostró que todo «saber a distancia» no hace justicia a la situación fundamental de carácter moral y religioso del hombre. Así como el sentido de la proclamación cristiana es el de ser experimentada y percibida «simultáneamente», así también la elección ética no es cuestión de saber teórico, sino de la claridad, la agudeza y el apremio de la conciencia moral. Todo saber a distancia amenaza velar o debilitar la exigencia depositada en la situación de la elección moral. Como es bien sabido, en nuestro siglo, por influencia de Kierkegaard, la crítica contra el idealismo neokantiano efectuada por la teología y la filosofía, que se orienta hacia este motivo, ha hecho que se reconozca fundamentalmente la problematicidad de la ética. Por ser la ética un saber acerca de lo universal, se halla involucrada en la problematicidad moral que está asociada con el concepto de la ley universal. La Carta a los romanos era el principal referente. El hecho de que el peca-

do hubiera venido por medio de la ley, no se entendía en el sentido de que lo que está prohibido, como tal, incita y, por tanto, acrecienta el pecado, sino en el sentido de que precisamente la observancia de la ley conduce al pecado en cuanto tal, que no es sólo la transgresión eventual de la ley, sino que lleva a aquella *superbia* por la cual la obediencia a la ley constituye un obstáculo para practicar el mandamiento del amor. No es el sacerdote y el levita, sino el samaritano quien escucha y obedece a la exigencia del amor nacida de la situación. Partiendo de la situación, la filosofía ha encarecido también la extrema problematicidad de la idea de la ética, como hizo, por ejemplo, Eberhard Griesebach, amigo filosófico de Gogarten.

Parece que la ética filosófica, en vista de tal situación, se encuentra de hecho ante un dilema insoluble. La universalidad de la reflexión, en la que la ética se mueve necesariamente por ser una filosofía, la involucra en la problematicidad de toda ética de la ley. La ética ¿cómo hará justicia a la concreción con la cual la conciencia moral, el sentimiento de equidad, el espíritu de conciliación responden a la situación?

Creo ver tan sólo dos caminos dentro de la ética filosófica para salir de este dilema. Uno de ellos es el camino recorrido por Kant y que consiste en el formalismo ético; el otro es el camino de Aristóteles. Ambos no podrían por sí mismos, pero los dos, cada uno en su parte, podrían hacer justicia a la posibilidad de la ética.

Kant se preguntaba cuál sería la índole de obligatoriedad que, por su universalidad incondicionada, fuese la única en hacer justicia al concepto de lo ético. Él consideró que el *modus* de la obligatoriedad ética, que es el único donde puede fundamentarse una ética, consistía en la absolutividad del deber, el cual, en contra del interés y de la inclinación, se atiene a lo preceptuado. Su imperativo categórico quiere ser entendido como principio de toda moral, precisamente porque él no hace otra cosa que representar la forma de la obligatoriedad del deber ser, es decir, la absolutividad de la ley moral. Si existe una voluntad moralmente buena, entonces tendrá que satisfacer a esta forma. Claro que por este conocimiento de la «forma» universal de lo moral no se prueba que pueda existir tal voluntad absolutamente buena; que, por tanto, el imperativo categórico pueda convertirse en una determinación real de nuestra voluntad. A ello responde primeramente el metafísico Kant, dando la

respuesta preparada por la *Crítica de la razón pura*. Es verdad que toda determinación fáctica de la voluntad, por pertenecer al ámbito de los fenómenos, está sometida a los principios de la experiencia, por los cuales nunca se puede efectuar con seguridad una acción incondicionalmente buena. Pero la autolimitación de la razón pura ha enseñado que, además del orden de los fenómenos, en el que existe sólo la relación entre causa y efecto, existe otro orden inteligible, al que nosotros no pertenecemos como seres dotados de sentidos, sino como seres racionales, y dentro del cual es concebible con razón el punto de vista de la libertad, la autolegislación por medio de la razón. El que nosotros debemos hacer algo, es una certeza incondicional de la razón práctica, a la que la razón teórica no contradice. La libertad no es imposible teóricamente, y es necesaria prácticamente.

Pues bien, sobre esta base se obtiene –según Kant– la respuesta a la pregunta de por qué es necesaria una reflexión filosófico-moral, sin que por ello la filosofía moral se eleve sobre la honrada sencillez de la simple conciencia del deber. En efecto, Kant dice: «Es cosa magnífica la inocencia; sólo que de nuevo es muy malo que no sea fácil conservarla y que se deje seducir fácilmente»¹. La inocencia del corazón sencillo, que indefectiblemente conoce su obligación, no consiste tanto en no dejarse apartar del camino por el superpoder de las inclinaciones. Sino que la inocencia del corazón se muestra, más bien, en que ella, a pesar de toda desviación del camino recto –desviación que solamente no se produce en el caso de una «voluntad santa»–, conoce indefectiblemente, a pesar de todo, lo que es injusto; y aunque no se libera de las superpoderosas inclinaciones en general, sí al menos del extravío por medio de la razón. En efecto, la razón práctica desarrolla, bajo las insinuaciones de los afectos, una dialéctica específica por medio de la cual ella sabe debilitar la fuerza obligatoria de lo preceptuado. Hace uso de lo que a mí me gustaría designar aquí como la «dialéctica de la excepción». No niega la vigencia de la ley moral, pero trata de hacer valer el carácter excepcional de la situación en que el actuante se encuentra, en el sentido de que, en las circunstancias dadas, y a pesar de la vigencia de la ley, está justificada, no obstante, una excepción. En ayuda de la razón

1. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. PhB 11; Ak.-Ausg. IV, 404s (versión cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid 1919).

moral, amenazada por tal seducción, tiene que acudir la reflexión filosófico-moral. Necesita tanto más esa ayuda, cuanto la reflexión filosófico-moral, en su forma «común», favorece indirectamente esa seducción. La «fundamentación» que establece Kant, al concebir la no excepcionalidad como radicada en la esencia de la obligatoriedad moral –tal es el sentido del imperativo categórico–, restaura la pureza de la decisión de la razón moral.

Por tanto, el sentido del formalismo kantiano consiste en asegurar la pureza de esta decisión moral de la razón en contra de todos los enturbiamientos por los puntos de vista de la inclinación y del interés –en la conciencia ingenua y en la conciencia filosófica–. Por eso, el rigorismo kantiano, que declara que sólo es moralmente valiosa aquella formación de la voluntad que se efectúe únicamente por el deber y en contra de toda inclinación, tiene un claro sentido metodológico. Lo que tenemos aquí, para expresarnos en términos de Hegel, es la figura de la razón que examina la ley ².

Mas en este punto surge la pregunta de cómo se llega en general a tal examen de la ley, en vista de que la razón humana posee dependencia empírica de la «inclinación al mal», implantada en ella. La reflexión filosófico-moral de Kant presupone ya, como acentuó con razón principalmente Gerhard Krüger ³, el reconocimiento de la ley moral. Las fórmulas que el juicio ofrece como tipos, por ejemplo, la de la ley natural o la del fin en sí, son tan irreales, que de por sí no están dotadas de poder persuasivo. Recordemos, por ejemplo, el caso del suicida de quien Kant dice: si él se halla todavía en posesión de la razón, de tal modo que pueda examinar según el modelo de tal fórmula su decisión de suicidarse, entonces llegará a entender lo insostenible que es su decisión. Pero eso, evidentemente, es pura construcción. La persona acosada por la idea de suicidarse no puede poseer precisamente tal grado de razón. Por tanto, aunque se entendiera la ilicitud moral del suicidio, sin embargo para que se produjera tal entendimiento, habría que presuponer la disposición para reflexionar, más aún, la motivación para el examen de la conciencia moral en general. ¿En dónde se hallará? Parece que la fórmula de

2. G. W. F. Hegel, *Die Phenomenologie des Geistes* (Hoffmeister), 301ss (versión cast.: *Fenomenología del espíritu*, Madrid 1935.)

3. G. Krüger, *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*, Tübingen 1931 (2ª edición ampliada, 1967).

Kant es sólo de relevancia metodológica para la reflexión, al enseñar a descartar todo aquello que turba a causa de la «inclinación».

Pero evidentemente el rigorismo de Kant tiene otro sentido moral más que el del contraste metodológico entre el deber y la inclinación. Lo que Kant observa es lo siguiente: los casos extremos en los que una persona reflexiona sobre su *deber puro* en contra de toda inclinación, hacen que esa persona tenga conciencia, por decirlo así, de su razón moral y le proporcionan de esta manera el fundamento sólido para su carácter. La situación de excepción, en la que él ha salido airoso en examen ante sí mismo, por así decirlo, ha marcado en él una impronta (véase, por ejemplo, la metodología de la razón práctica pura en la *Crítica de la razón práctica*).

Ahora bien, habrá que preguntarse de nuevo qué es lo que determina una situación de excepción, por la cual el contraste entre el deber y la inclinación se intensifique hasta llegar al punto de la decisión. Pues cualquier situación no es tal, que pueda elevársela al caso de una puesta a prueba de su genuina decisión moral, y pueda hacerse de ella un caso para el examen de la conciencia moral. La conocida crítica dirigida por Hegel contra la inmoralidad del deber ser —porque el deber ser suponía ya la contradicción del querer y, por tanto, suponía la mala voluntad— comenzó en este punto. ¿No tendrá razón, cuando en vez de ver la esencia de la moralidad en el hecho de que una ética imperativa se fuerce a sí misma, la vea en la costumbre, es decir, en la sustancialidad del orden moral, que se encarna en las grandes objetivaciones de la familia, la sociedad y el Estado? La verdad de la conciencia moral no consiste en absoluto en la escrupulosidad con la que esa conciencia quiera hacerse atormentadoramente consciente, de una manera continua, de la impureza de sus impulsos e inclinaciones. Ciertamente hay situaciones de conflicto, en las que se establece semejante examen moral de sí mismo. Pero la conciencia moral no es un *habitus* permanente, sino que es algo que a uno le golpea, algo que se despierta en uno⁴. ¿Y de qué modo? ¿No existe algo así como una conciencia moral «amplia»? No se podrá negar que la vigilancia de la conciencia moral depende de la sustancia de los órdenes en los que uno se encuentra ya siem-

4. Tomás de Aquino acentúa que la «conciencia moral» significa un acto, y que sólo en sentido amplio se refiere a un *habitus* que constituye el fondo de todo (*Sth I* 79, 13; vol. 6), según señala, a propósito, el editor de los *Walberberger Studien*.

pre. Por tanto, la autonomía de la razón moral tiene, ciertamente, el carácter de la autodeterminación inteligible. Pero esto no excluye la condicionalidad empírica de todas las acciones y decisiones humanas. Por lo menos, al juzgar a otros –eso pertenece también al ámbito de la moral– no podemos apartar la mirada de esa condicionalidad. Lo que se puede exigir a otros (también en sentido moral, no en un sentido meramente jurídico) no es lo mismo que lo que uno pueda exigirse a sí mismo. Más aún, el reconocimiento de la condicionalidad humana (en el juicio condescendiente) se compagina perfectamente con la elevada absolutividad de la ley moral. A mí me parece que es característico de la temática de la reflexión kantiana el hecho de que a Kant no le interese la diferencia entre el juicio de la conciencia moral sobre sí misma y el juicio moral sobre otros. Con esto me parece que la escapatoria de Kant con respecto a nuestra pregunta acerca del sentido moral de la filosofía moral es –al fin– insatisfactoria. Es verdad que podemos conceder a Kant que ninguna persona se ve libre de situaciones de conflicto moral, y que, por tanto, la excepción del verse seducido, es una situación humana universal. Pero ¿no se seguiría de ahí que la transición a una metafísica de las costumbres es una transición necesaria para cada persona? En realidad Kant deduce esta consecuencia. La fundamentación kantiana de la moral quiere tan sólo elevar la metafísica oculta de cada individuo a una mayor claridad, pero con ello elevarle también a él mismo a una firmeza moral mayor. ¿Es tolerable tal conclusión? ¿De este modo Kant no está acogiendo en sí a Rousseau?

Me parece, pues, que es digno de consideración otro camino para el examen: una reflexión filosófico-moral que elija como orientación no el caso excepcional del conflicto, sino el caso regular de la observancia de la costumbre. En la protesta que se alza contra la orientación según la forma de reflexión de la conciencia moral y de la ética pura del «deber ser», habrá que pensar especialmente en la ética material de los valores, desarrollada en nuestro siglo por Max Scheler y Nicolai Hartmann. Esta ética se opuso conscientemente al formalismo kantiano. Aunque es verdad que, en Scheler, esta ética desconoció totalmente –en forma desmedida e injusta– el carácter moral racional del formalismo kantiano del deber, sin embargo posee el mérito positivo indiscutible de haber convertido en objeto del análisis filosófico-moral los contenidos sustanciales de la moralidad

y no sólo la forma de conflicto entre el deber ser y el querer. El concepto del valor, que se eleva aquí hasta tener incluso importancia sistemática, deberá romper las estrecheces de la restricción al concepto del deber, es decir, a las simples metas de la tendencia y a las normas del deber ser. Hay también cosas valiosas moralmente que no pueden ser objeto de una tendencia y que no pueden preceptuarse. Así, por ejemplo, no hay ninguna obligación de amar. La reinterpretación fatal efectuada por Kant del mandamiento cristiano del amor, convirtiéndolo en un deber de hacer el bien en la práctica, habla con harta claridad en este sentido. Pues el amor, considerado incluso moralmente, es algo superior a la beneficencia practicada como un deber. Por eso, siguiendo la teoría fenomenológica de la evidencia inmediata de todas las leyes de la esencia y del *a priori* en general, Scheler fundamentó un sistema apriorístico de valores en la inmediatez de la conciencia apriorística del valor. Esta conciencia no sólo abarca las metas propiamente tales a las que tiende el querer moral, sino que profundiza hacia abajo, penetrando en la esfera vital y en la esfera de los valores de la utilidad, y se eleva hacia arriba llegando hasta la esfera de lo santo. Por tanto, semejante ética abarca también realmente los contenidos sustanciales de la moralidad y no sólo el fenómeno de reflexión de la razón que examina la ley.

Sin embargo, aunque semejante ética de los deberes incluya expresamente en sus reflexiones el concepto del *ethos* y del cambio en las formas del *ethos*, no puede sustraerse a la consecuencia inmanente de su pretensión metodológica de intuir órdenes apriorísticos de valores. Esto resalta con toda claridad en Nicolai Hartmann, que no concibe la jerarquía apriorística de los valores como un sistema cerrado en sí y que culmina en el valor de lo santo, sino como un ámbito abierto de valores, como un objeto inconmensurable de experiencia humana y, al mismo tiempo, como un terreno inmenso de investigación. El progreso de la investigación va descubriendo incesantemente estructuras más sutiles de valores y circunstancias más precisas de valores y corrige con ello la reinante ceguera a los valores. Pero esto, al final, significará que la ética, en cuanto investigación acerca de los valores, lleva consigo un estímulo y un afinamiento de la conciencia de los valores morales. Por tanto, la filosofía moral no puede, desde luego, enseñarse con autoridad, es decir, no puede fijar nuevos valores. Pero es capaz de desarrollar de tal mane-

ra la conciencia de los valores, que esta conciencia descubra en sí tales valores. Por eso, la filosofía moral, como dice Nicolai Hartmann, tiene una función mayéutica.

Con todo, semejante teoría fracasa en la necesidad (conocida rectamente por Scheler) de que toda moral es una forma concreta de *ethos*. De manera totalmente inevitable, si esa teoría representa en filosofía moral la idea directriz de la ética material de los valores y también la idea de un afinamiento infinito de la ética de los valores, tendrá que implicar y fundamentar un *ethos* propio y, por cierto, un *ethos* tal, que a él se opongan otras formas de *ethos*. Pensemos, por ejemplo en el valor de la plenitud, vulnerado por el «pasar de largo» (Nietzsche), un valor que Hartmann recalca especialmente. La ética de los valores tiene en sí misma la barrera necesaria e insalvable de marcar ella misma un *ethos*, lo cual está en contradicción con la pretensión metodológica de esa investigación apriorística de los valores. Ningún sistema moral humano, es decir, ningún sistema moral históricamente vigente, puede satisfacer en absoluto esa pretensión metodológica. Es un sujeto infinito ese sujeto al que se refiere esencialmente la idea fundamental de un sistema apriorístico de valores. Así, la ética material de los valores, aunque a diferencia del formalismo kantiano abarque conjuntamente los contenidos sustanciales de la moral, no logra alcanzar la puerta de salida que estamos buscando. La inmediatez de la conciencia de los valores y la filosofía de la moral se hallan distanciadas.

En vez de todo lo anterior, preferimos orientarnos por Aristóteles⁵, en quien no existe un concepto de los valores, sino «virtudes» y «bienes», y que llegó a ser el fundador de la ética filosófica por haber corregido la unilateralidad del «intelectualismo» socrático-platónico, sin abandonar sus intuiciones esenciales. En efecto, el concepto de *ethos*, tal y como él lo pone como fundamento, expresa precisamente que la «virtud» no consiste sólo en el saber; que la posibilidad de saber depende, más bien, de cómo sea uno. Y ese ser de cada uno ha experimentado, a su vez, su impronta precedente por medio de la educación y la forma de vida. Tal vez la mirada de Aristóteles se dirige más intensamente hacia la condicionalidad de nues-

5. En este punto es de importancia fundamental mi estudio *Praktisches Wissen*, de 1930, que entretanto se publicó por vez primera en mis *Gesammelten Werke V*; en adelante citamos *Obras completas V*, 230ss.

tro ser moral, hacia la dependencia de cada decisión particular de sus correspondientes determinantes prácticas y sociales, y está menos dirigida a la absolutividad que corresponde al fenómeno ético. Precisamente esto lo estudió Kant con éxito, en toda su pureza, así como posee también su grandiosa contrapartida antigua en la problemática de Platón acerca de la «justicia misma», una problemática que sustenta toda la proyección acerca del Estado. Pero Aristóteles consigue dilucidar de tal modo la esencia del saber moral, que abarca en el concepto de la «elección preferencial» no sólo la subjetividad de la conciencia moral, que enjuicia el caso de conflicto, sino también la sustancialidad sustentadora del derecho y de la costumbre, que determina su saber moral y su correspondiente acción de elegir. Su análisis de la *phronesis* reconoce en el saber ético una forma del ser moral mismo, una forma que —en consonancia— no puede desligarse de toda la concreción de lo que él denomina *ethos*. El saber moral reconoce lo factible, lo que una situación exige, y reconoce eso factible en virtud de una reflexión, que refiere la situación concreta a lo que uno considera como recto y acertado en general. Esa reflexión tiene, por tanto, la estructura lógica de una conclusión, una de cuyas premisas es el saber general acerca de lo recto, que se piensa según los conceptos de las virtudes éticas. Sin embargo, no se trata de una mera subsunción, de un mero acto del juicio. Pues del ser del hombre depende el que tal reflexión se efectúe sin extravíos. Precisamente a quien está inundado por afectos se le escapa esa reflexión, es decir, la orientación que se atenga a los fundamentos en que debe basarse su reflexión moral. Esos fundamentos se hallan en aquel instante como eclipsados⁶. Aristóteles lo explica recurriendo al ejemplo de la persona embriagada: que no sea imputada una persona que está embriagada no significa que no sea imputada moralmente, pues estaba en manos de esa persona tener moderación con la bebida.

Así que el centro de gravedad de la ética filosófica en Aristóteles reside en la comunicación entre el *logos* y el *ethos*, entre la subjetividad del saber y la sustancialidad del ser. El saber moral no se perfecciona en los conceptos universales de fortaleza, justicia, etc., sino en la aplicación concreta que determina —a la luz de tal saber— lo que hay que hacer aquí y ahora. Se ha señalado con razón que el

6. Aristóteles, *Eth. Nic.* Z 5, 1140b 17: εὐθὺς οὐ φαίνεται ἡ ἀρχή.

último enunciado de Aristóteles sobre lo que es recto y acertado, se expresa con la fórmula indeterminada: «como ello debe ser» (ὥς δεῖ). El verdadero contenido de la ética aristotélica no son los grandes conceptos guías de una ética heroica ejemplar y de su «tabla de valores», sino la inapariencia y la infalibilidad de la conciencia moral concreta (ὥς ὁ λόγος ὁ ὁρθὸς λέγει) que tiene su expresión en conceptos que parecen no decir nada y que lo abarcan todo, como «lo que debe ser», «lo que es decente», «lo que es bueno y recto». Es una equivocación entender la insistencia que hay en esa fórmula de concretización universal en Aristóteles, convirtiéndola en una pseudo-objetividad y viendo tal vez descrito en ella el especial «valor de la situación» (N. Hartmann). El sentido de la doctrina acerca del «centro», desarrollada en Aristóteles, consiste en que toda la definición conceptual de los conceptos tradicionales acerca de las virtudes posea tan sólo una rectitud esquemático-típica, que está tomada de los *legomena*. Ahora bien, entonces la ética filosófica se encuentra en la misma situación en la que se halla cada individuo. Aquello que se considera como recto, aquello que afirmamos o censuramos en el juicio sobre nosotros mismos o sobre otros, se atiene a nuestras ideas generales sobre lo que es bueno y recto, pero adquiere sólo su determinación particular en la realidad concreta del caso, porque no es un caso de aplicación de una regla general, sino que –por el contrario– es aquello de lo que propiamente se trata y de lo cual las formas típicas de las virtudes y la estructura del «centro», que Aristóteles muestra que hay en ellas, representan sólo un vago esquema. Por eso, aquella virtud por la cual nosotros acertamos con ese centro y efectuamos la concreción, aquello que es lo que en general muestra que algo es factible (πρακτὸν ἀγαθόν), la *phronesis*, no es –ni mucho menos– una distinción especial de quien filosofa. Sino que, al contrario, aquel que reflexiona sobre lo bueno y lo recto en general, se ve remitido a ese *logos* práctico de la misma manera que aquel otro que quiere traducir en hechos las ideas que él tiene acerca de lo que es bueno y recto. Aristóteles reconoce expresamente que el error de la gente consiste en dedicarse a elaborar teorías y, en vez de hacer lo que es recto, ponerse a filosofar sobre ello⁷.

7. Id., *Eth. Nic.* B 3, 1105b 12ss: ἐπὶ τὸν λόγον καταφεύγοντες.

Por tanto, con toda certeza no sucede lo que podría parecer que se afirma algunas veces en Aristóteles, a saber, que la *phronesis* se refiera únicamente a los medios correctos para alcanzar la meta previamente dada. Más bien al contrario, es lo que determina, mediante la concreción de la reflexión moral, la «meta» misma en su concreción, es decir, lo que determina la meta como «factible» (como *πρακτὸν ἀγαθόν*).

Ciertamente Kant tiene razón cuando ve en el ideal de la felicidad un ideal de la imaginación más que un ideal de la razón. Y, por eso, es completamente cierto que no puede haber ningún contenido viable de la determinación de nuestra voluntad que sea universalmente vinculante y que pueda ser afirmado por nuestra razón como ley moral en general. Pero habrá que preguntarse si la autonomía de la razón práctica, que nos asegura lo incondicional que es nuestro deber contra las protestas de nuestras inclinaciones, representa más bien una mera condición limitadora de nuestra arbitrariedad, pero no determina la totalidad de nuestro ser moral, el cual, dominado por lo obvio que es lo recto, se comporta en cada caso prácticamente eligiendo lo que es factible. (Por *hexis* no se entiende una posibilidad para esto o para aquello, como lo son el poder y el saber, sino una constitución óntica como la naturaleza, un «así y no de otra manera»).

Lo factible es, claro está, no sólo lo que es recto, sino también lo que es útil, adecuado a su fin y, por tanto, lo que es «correcto». La compenetración de estas «rectitudes» en la conducta práctica del individuo es evidentemente, según Aristóteles, aquello en lo que consiste lo que es bueno para el hombre. Es cierto que en el recto comportamiento moral no se actúa en el sentido de la orientación hacia una finalidad como hace el artesano que conoce su oficio (*τέχνη*); la acción moral no es sólo recta por el hecho de que sea correcto aquello que de esta manera se produce, sino que su rectitud se halla también, y principalmente, en nosotros mismos, en el «cómo» de nuestra conducta como actúa precisamente el hombre que «es recto» (*ἐλ σπουδαῖος ἀνὴρ*). Pero también es verdad, inversamente, que la acción moral, que depende mucho más de nuestro ser que de nuestra conciencia expresa (*εἰδώς*), nos produce constantemente a nosotros mismos tal como somos (y no: tal como nosotros sabemos que somos). Pero, por eso, la totalidad de nuestro ser depende de capaci-

dades, posibilidades, circunstancias, que no se han puesto sencillamente en nuestras manos; abarca la *eupraxia*, hacia la que se orienta nuestra acción, y la *eudaimonia*, para la cual estamos dispuestos y hacia la cual tendemos, en grado mayor de lo que somos nosotros mismos. Nuestra acción se halla en el horizonte de la *polis* y amplía así nuestra elección de lo factible hacia la totalidad de nuestro ser social externo.

La ética demuestra ser una parte de la política. Pues la concreción de nosotros mismos, cuyo esbozo se halla diseñado en las figuras de las virtudes y en su ordenación a la forma de vida más alta y más deseable, va mucho más allá de lo que los griegos denominaban *polis* y de cuya recta configuración todos son conjuntamente responsables. Esto es lo que hace que comprendamos que un tema central de la *pragmateia* aristotélica sea la amistad, no como «amor de amistad», sino como lo intermedio entre las virtudes y los bienes, que sólo se obtiene *met'aretas*, y sin cuya posesión (en constante peligro) no puede concebirse una vida plena⁸.

Así que Aristóteles, en la decisión moral, no acentúa aquella excelsa absolutividad que Platón y Kant requieren. Es verdad que Aristóteles sabe también que la acción moral, haciendo justicia a su finalidad, no persigue sencillamente fines elegidos a capricho, sino que lo elegido se elige por sí mismo, porque es «bello», pero esto se halla siempre en el conjunto de un ser limitador y condicionador de múltiples maneras: un ser que hay que ver y que hay que dominar. Aun el ideal más excelso de la existencia humana, la pura contemplación, hacia la cual se encamina también toda la estructura de la ética aristotélica⁹, lo mismo que la de Platón, permanece referido a la vida actuante y su recto dominio, del cual esa vida misma depende.

Con ello, empero, se hace fecundo para la filosofía moral ese sentido genial para lo condicionado múltiplemente, el sentido que caracteriza la profundidad especulativa de Aristóteles. Y se hace fecundo porque aquí —y sólo aquí— se obtiene una respuesta a la pregunta que nos inquieta, a saber, cómo es posible una ética filosófica,

8. Cf., a propósito, mi estudio *Freundschaft und Selbsterkenntnis*, en *FS für U. Hölscher. Abhandlungen zur Altertumswissenschaft NF 1* (1985) 25-33 (también recogido en *Obras completas VII*, 396-406).

9. Cf., a propósito, mi recensión del comentario de Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, *Philosophische Rundschau* 10 (1962) 293ss (también en *Obras completas VI*, 302-306).

una doctrina humana acerca de lo humano, sin que se convierta en una inhumana presunción acerca de sí mismo.

La reflexión filosófico-moral, que está condensada en la *pragmateia* filosófica de la ética, no es una teoría que tenga que ser llevada a una aplicación práctica. No es en absoluto un saber en general, un saber a distancia, que se limite a encubrir la exigencia concreta de la situación, como aquella conciencia de la fidelidad a la ley en el caso del sacerdote y del levita en la parábola del buen samaritano. No, sino que lo universal, lo típico, que se puede expresar únicamente en una investigación filosófica entregada a la universalidad del concepto, no es esencialmente diferente de lo que dirige la conciencia universal del promedio de las personas en la reflexión moral práctica de cada individuo. Sobre todo, no es diferente de ella, porque, por un lado, incluye para todos los que actúan la misma tarea de aplicación a las circunstancias dadas, que corresponde a todo saber moral, tanto al del individuo particular como al del estadista. No sólo el saber moral, que dirige la acción concreta, tiene en sí mismo –como *phronesis*– una *arete* (es una ἔξις –claro está una ἔξις τοῦ ἀληθεύειν–). También la *pragmateia* filosófica de la ética tiene relevancia moral, y esto no es una pretensión híbrida de la «escuela» que quede desautorizada por la «vida», sino que es la consecuencia necesaria de que también la ética se halle en circunstancias que la condicionan. No es cosa de cualquiera ni para cualquiera, sino únicamente para aquél que, por la educación en la sociedad y en el Estado, es conducido a tal madurez del propio ser, que él es capaz de reconocer lo dicho universalmente en lo que le afecta concretamente y es capaz de hacer que eso tenga en él una eficacia práctica. El oyente de las lecciones aristotélicas de ética tenía que elevarse espontáneamente sobre el peligro de querer hacer sólo teoría y de sustraerse a las exigencias de la situación. En no perder nunca de vista este peligro, me parece que ahí reside lo razonable y nunca anticuado de las enseñanzas de Aristóteles. Lo mismo que hizo Kant con su «formalismo», él mantuvo alejadas de una ética filosófica todas las falsas pretensiones. Mientras que Kant echó por tierra el razonamiento filosófico-moral de la Ilustración y su obcecado orgullo basado en la razón, desligando la absolutividad de la razón práctica de todos los condicionamientos de la naturaleza humana y presentando su pureza trascendental, vemos que Aristóteles –inversamente– situó

en el centro la condicionalidad de todas las situaciones de la vida humana, y designó como la tarea central de la ética filosófica y de la conducta moral la concretización de lo universal y su aplicación a la correspondiente situación. Kant tiene el infinito mérito de haber puesto de manifiesto la funesta impureza del razonamiento moral, aquella «repugnante mezcolanza» de motivos morales y de motivos pragmáticos, que la «sabiduría práctica del mundo» presentó —en la época de la Ilustración— como una forma más elevada de moralidad. De esos devaneos fuimos curados por Kant. Pero hay también otro aspecto de las cosas que nos fuerza a reconocer precisamente la condicionalidad de todo ser humano y, con ello, también la condicionalidad del uso que él hace de su razón. Principalmente en el aspecto de la educación es donde se hace visible ese condicionamiento esencial del hombre. Kant está enterado también de ello, pero el límite de su verdad se hace patente en la forma en que él está enterado de ello. Kant muestra de manera sumamente impresionante qué poder es capaz de ejercer la idea de la razón moral, del deber o de la justicia, incluso en el ánimo de los niños, y que no es acertado manejar únicamente el recurso pedagógico de la recompensa y del castigo, porque refuerza y confirma los móviles egoístas. Desde luego, hay algo de verdad en ello. Y, no obstante, el hecho de que la recompensa y el castigo, la alabanza y la reprensión, el ejemplo y el seguimiento y la razón de la solidaridad, de la simpatía y del amor, sobre el que se basa su eficacia, constituyen, aun antes de que la razón pueda dirigir su palabra, el *ethos* del hombre y, tan sólo así, es posible que la razón pueda dirigir su palabra: tal es el núcleo de la doctrina aristotélica acerca de la ética. A esto no hace justicia Kant. La necesaria limitación a que está sujeta nuestra intuición de lo que es moralmente recto, no tiene por qué conducir a aquella corruptora mezcolanza de motivos que Kant denuncia y pone al descubierto. Especialmente, el eudaimonismo antiguo —a diferencia de la sabiduría del mundo proclamada por la Ilustración— no debe enjuiciarse como un enturbiamiento de la pureza trascendental de lo moral, no debe considerarse como una heteronomía. Así lo prueba principalmente el rigorismo utópico de la *politeia* platónica (libro segundo). Tampoco Aristóteles desconoce ni por un solo instante que hay que hacer lo recto porque lo es, y que ninguna consideración de puntos de vista hedonísticos, utilitaristas o eudaimonistas debe menoscabar

la absolutividad moral de una genuina decisión. Sólo que precisamente la condicionalidad de nuestra intuición en general –dondequiera que no se trate de una decisión en el sentido eminente de la palabra, sino de una elección de lo mejor (*prohairesis*)– no es una deficiencia ni un límite. Tiene como su contenido positivo la determinación socio-política del individuo. Pero esta determinación es más que una dependencia de las condiciones cambiantes de la vida social e histórica. Es cierto que cada cual depende de las ideas de su época y de su mundo, pero de ahí no se sigue ni la legitimidad del escepticismo moral ni la de la manipulación técnica de toda la formación de la opinión bajo la perspectiva del ejercicio del poder político. Los cambios que tienen lugar en las costumbres y en la manera de pensar de una época, y que sobre todo causan en los mayores la amenazadora impresión de una total disolución de las costumbres, se efectúan sobre un fondo sereno. La familia, la sociedad y el Estado determinan la estructura esencial del hombre, llenando su *ethos* con contenidos que varían. Es verdad que nadie sabe decir todo lo que puede llegar a ser del hombre y de sus formas de convivencia y, sin embargo, esto no quiere decir que todo sea posible y que todo pueda instituirse según la arbitrariedad y el capricho, tal como el poderoso lo quiera. Hay algo que es recto por naturaleza¹⁰. Aristóteles, en lo que respecta a la condicionalidad de todo saber moral por el ser moral y político, encuentra su apoyatura en la convicción, compartida con Platón, de que el orden del ser es suficientemente poderoso para poner un límite a toda confusión humana. A pesar de toda desfiguración, sigue siendo indestructible la idea: «¡Qué fuerte es la *polis*, a pesar de su propia naturaleza!»¹¹.

Así, Aristóteles puede reconocer en el contenido de su doctrina sobre el *ethos* la condicionalidad de todo ser humano, sin que esta doctrina misma niegue su condicionalidad. Una ética filosófica que no sólo conoce su propia problematicidad de esta manera, sino que precisamente tiene esa problematicidad como su contenido esencial, me parece a mí que es la única que satisface la absolutividad de lo moral.

10. Más detalles sobre ello en *Wahrheit und Methode*, 302ss y 490s (también en *Obras completas* I, 324ss; y II, 401s) (versión cast.: *Verdad y método* I, Sígueme, Salamanca⁸1999, 368ss y 581s.

11. Platón, *Polit.* 302a.

De la palabra al concepto. La tarea de la hermenéutica como filosofía

Quizás sea conveniente que justifique con brevedad por qué he propuesto como tema: *«De la palabra al concepto»*. Se trata en realidad de un tema de la filosofía y de la hermenéutica. También es verdad que el «concepto» es la característica propia de la filosofía. Por lo menos, es la forma en la que la filosofía llegó por vez primera al mundo en nuestra cultura occidental. Por eso, lo primero que aquí encuentro y de lo que deseo hablar, es del concepto. Estoy seguro de que es del concepto —que a menudo hace resaltar principalmente lo diferente y lo que es la antítesis del otro— de lo que ha de comenzarse a hablar, si es que realmente tiene que «concebir» (o representar intelectualmente). Por eso, me gustaría dar una formulación un poco diferente a mi reflexión y decir: *«No sólo de la palabra al concepto, sino también su retorno: del concepto a la palabra»*.

Vamos por un instante a regresar con nuestro pensamiento al comienzo. Hemos de partir de que el pensamiento conceptual es una característica fundamental de Occidente. Por de pronto, la palabra «Occidente» ya no es hoy día tan moderna como en mi juventud, cuando Oswald Spengler anunció la decadencia de Occidente. Hoy día se prefiere hablar de Europa, pero nadie sabe tampoco a ciencia cierta qué es Europa, sino —a lo sumo— qué es lo que desearíamos que fuese algún día. Precisamente por eso no creo que mi tema quede muy alejado de las cuestiones más apremiantes de nuestra actualidad. Y no creo tampoco que aquí esté presentando sólo mi tema favorito como expresión de gratitud por esta ocasión solemne. Más bien lo que sucede es que estas cosas me preocupan constantemente y, por eso, deseo dedicarme permanentemente a estudiarlas.

¿Cómo se llegó en realidad a esto en la historia de la humanidad, en una situación complicada en la que la cultura urbana grie-

ga se encontraba frente al embate de la cultura persa, asiática y, más tarde, de la cultura púnica, de la africana?, ¿cómo se llegó a que en aquel lugar y en aquel tiempo surgiera una impronta duradera del pensamiento conceptual que, en realidad, poseería una irradiación global hasta el día de hoy? Naturalmente, todos nosotros sabemos de lo que estoy hablando. Hablo de la ciencia –primero, como es obvio, de la ciencia tal como la seguimos aprendiendo todos en las escuelas, es decir, de la geometría euclidiana–. El máximo esfuerzo intelectual exige esa precisión de la argumentación lógica en favor de algo que nadie pone en duda y cuya prueba hay que ofrecer. Su logro representa una acción heroica en el campo intelectual que, por primera vez, al desligarse de todo saber experimental, fundó la «ciencia».

Aquí no puedo menos de hablar con la máxima admiración de lo que es propiamente esa ingente capacidad de la razón, el milagro de los números y de la geometría, que constituye el fundamento de todo el enorme edificio doctrinal de las matemáticas modernas. Cuando tomo como punto de partida este presupuesto fundamental de que la ciencia, que tuvo en Grecia su primer nacimiento, nos fue legada como herencia por los griegos para que pensemos y reflexionemos sobre las posibilidades del saber en general, no puedo por menos de preguntarme: ¿qué significa para nosotros el saber?

Todos ustedes lo saben: la forma como Sócrates recibió del Oráculo de Delfos es la constatación de que ninguno de los hombres que entonces vivían era más sabio que él. Su gran admirador y discípulo, Platón, nos mostró en qué consiste esa sabiduría: consiste en saber que no se sabe. Es la forma insobornable en la que nosotros los hombres tratamos de comprender lo otro, lo desconocido, lo que *ignoramus* e *ignorabimus*; es ese no saber del hombre acerca de su verdadera situación en el mundo, durante el breve espacio de vida al que la muerte pone fin.

Cuando comienzo a pensar sobre ello, entonces surge apremiante en mi interior la pregunta: ¿cómo es que esa capacidad matematizadora, ese vigor lógico, esa creación del más decible de todos los lenguajes –así llamó una vez Nietzsche a la lengua griega (aunque todos los lenguajes son también verdaderamente decibles para aquel que sabe pensar)– llegó a tener la actual vigencia universal? Con ello nos acercamos algo más a nuestro tema «*Palabra y concepto*»

y a lo que yo tengo bien presente, cuando este tema se dirige a la actual situación del mundo y a nuestra cosmovisión, que ya no es únicamente eurocéntrica.

Pues ya no cabe ninguna incertidumbre acerca de que nuestra civilización científica y su increíble capacidad de modificación de las realidades de la naturaleza para ponerlas al servicio del aprovechamiento y de la vida y de la supervivencia de los hombres, se ha convertido –por sus efectos– en un gigantesco problema mundial. No cabe duda de que todo esto es uno de los enormes problemas que se nos plantean, entre otras cosas porque la ciencia nos ha enseñado cada vez más qué episodio tan breve representa la humanidad en la evolución del universo.

Con el privilegio de poseer nuestra capacidad actual para la transformación de la realidad existente ¿hemos recibido un último gran don, o hemos recibido con él quizás una tarea que sobrepasa todos los poderes de nuestro entendimiento? No hace falta más que echar una ojeada por el mundo: hoy día predomina el mismo pensamiento matematizado y formal en el Japón o en China, en la India, en Sudáfrica o en Sudamérica, es decir, fuera de esta metrópoli civilizadora con su tradición de pensamiento y de cultura europeos y anglosajones. ¿Cómo se compagina esto? ¿O es que lo uno es dominado sencillamente por lo otro? De algún modo se va dibujando una uniformidad global. No pretendo afirmar que el cuarto de baño británico haya significado una revolución o que el traje europeo lo sea en las oficinas del Japón, China o la India. Pero se da, por lo menos en determinados ámbitos de la vida, una unificación de patrones culturales que, como una revolución, va dando vuelta a todo.

Es un hecho digno de reflexión que grandes grupos humanos enteramente diferentes por el culto, la religión, la veneración de los antepasados, en una palabra, por una convivencia colectiva completamente distinta en los órdenes sociales de esas culturas, se hallen confrontados de repente con este grandioso dominio metódico de la ciencia. Todos nosotros podremos medir seguramente nuestro destino según la forma que adopte o, mejor dicho, según la forma que nosotros demos a esa armonización o a ese choque o a esa nueva mezcla de culturas, que quizás prepare también nuestro propio futuro. Nuestro destino se decidirá en la medida en que ese mundo marcado por la ciencia –que fue formulado filosóficamente por medio

del mundo del concepto— vaya también acompañado de intuiciones tan profundas en los destinos de los hombres, como las que se expresan en el diálogo de un maestro chino con su discípulo o en algún otro testimonio de culturas totalmente extrañas para nosotros y que poseen un fundamento religioso.

¿Cómo hemos llegado nosotros mismos a esta situación? No sin contar con la poesía en cierta medida, y esto también ha ocurrido en el mundo griego. Los más antiguos testimonios del pensamiento conceptual griego se escribieron con la forma de los poemas homéricos, se cantaron en los hexámetros homéricos. No es la filosofía sino la épica la que se halla al comienzo de la tradición escrita. Y cuando constatamos esto, experimentamos cómo entonces —partiendo de las culturas urbanas griegas y extendiéndose por todo el Mar Mediterráneo— el concepto empieza a hablar justamente cuando se integra en ese conjunto estructurado por la versificación y, es en ese preciso momento cuando suscita la pregunta: *ti to on* —¿qué es el ser y qué pasa con la nada?—.

Ahora podría continuar y hacer ver cómo desde allí se formó efectivamente la pregunta de Platón y condujo a la fundamentación de la metafísica, la cual consigue, a través de Aristóteles, finalmente vigencia universal y marca su impronta durante más de un milenio sobre el pensamiento occidental, hasta que de él nacen en el siglo XVII la ciencia moderna, tanto la ciencia experimental como las matemáticas. Pero tal vez sea más acertado recordar por el momento que aquí nos encontramos en una «sala de Hegel», y que por tanto todo nos permite afirmar que fue Hegel quien vio la tarea filosófica que se planteaba al tratar de elevar, en un conjunto uniforme, a la categoría de concepto la nueva ciencia y todo lo que, como la metafísica y la religión, no se diluye en la ciencia.

Las modernas ciencias experimentales y su instrumental matemático, por un lado, y ese pensamiento y búsqueda que interroga constantemente —con la ignorancia socrática— acerca del bien, por otro lado, son las dos maneras de experiencia de la realidad que no parecen caminar juntas. Tal vez debiéramos atrevernos por un instante a dar este salto, a fin de explicarnos cómo esa gran época cultural de Europa llegó a cierta perfección, cuando Hegel trató de realizar de manera convincente la reconciliación entre la verdad de las ciencias y la verdad de la metafísica, y también la verdad de la religión cristiana.

Esto no se hizo en una época que consideraba que la ciencia fuese el maestro absoluto para alcanzar la certeza. No debemos olvidar que Hegel, cuando tendía a formular su gran síntesis entre el saber absoluto de la metafísica y el saber exacto de las ciencias metodológicas, contemplaba también a la vez el mensaje del arte y de la religión. Por tanto, para él no se trataba únicamente de dominar los terrenos de las realidades con ayuda de la abstracción y de la medición, sino que también se trataba precisamente de aquellas formas del saber o del interrogar que no nos dejan impasibles, cuando nos hallamos ante obras de arte o nos sentimos conmovidos por creaciones poéticas. Incluso las obras que invitan a la reflexión teológica o que satisfacen la necesidad piadosa del ser humano de reflexionar más allá de su finitud, alcanzan la intensidad que conmueve en aquellas otras obras.

Hubo un tiempo en que se era muy consciente de que ese saber era un saber distinto de aquel que tiene su base únicamente en las matemáticas o en la lógica. Entonces, por ejemplo, al estudio del derecho se lo llamaba «jurisprudencia», es decir, un estilo de prudencia. Los estudiosos del derecho tenían que conformar en sí mismos una especie de discernimiento para hablar acerca del derecho de manera ponderada, diferenciada y «objetiva».

Semejante ideal de la ciencia ¿cómo ha podido entretanto absolutizarse hasta el punto de que hoy no se habla solamente de la ciencia jurídica, sino incluso de la «ciencia del arte»? Y, sin embargo, antes se hablaba de la historia del arte. En nuestros días se habla incluso de la «ciencia literaria», mientras que antes se hablaba de la historia de la literatura. Es decir, se suponía de antemano: en estos terrenos no se puede saber de la misma manera que se adquiere saber en las modélicas ciencias naturales por medio de la medición y de las matemáticas. Para ello se necesita un don distinto.

Cuando aquí, en una institución orientada a las ciencias sociales y a las ciencias del espíritu, tengo el honor de hacer uso de la palabra, lo hago también precisamente con esta conciencia de que ambos grupos de ciencias no son ciencias en sentido propio, estrictamente matemático y científico-natural. Yo creo que también las ciencias sociales, aunque han utilizado igualmente métodos matemáticos en sus formas de investigación metodológica y crítica creadas a través de la historia, están guiadas a su vez, y no obstante, por otra cosa distin-

ta: por modelos históricos, por la experiencia, por avatares del destino, y –en todo caso– por otra clase de exactitud de la que existe, por ejemplo, en la física matemática.

En la física se habla de la precisión que da la aplicación de métodos matemáticos. Ahora bien, la precisión en la aplicación de las matemáticas a la praxis de la vida ¿será tan grande como la del oído de un músico, que por fin queda contento del sonido de un instrumento? ¿No existen formas enteramente distintas de precisión, que precisamente se hallan en un ámbito en el que no se aplican reglas o aparatos, sino que hay que acertar con lo justo, que es algo que está por encima de las reglas o los aparatos? Aquí podría extenderme sin fin para presentar como plausible lo que realmente pienso cuando afirmo que la hermenéutica, en este sentido, no es primeramente una enseñanza metodológica de las ciencias del espíritu. La hermenéutica es, más bien, una intuición fundamental acerca de lo que el pensamiento y el conocimiento significan para el hombre en la vida práctica, aunque trabajemos con métodos científicos.

Se precisa una capacidad peculiar para hacer un recto uso del saber. Platón, en cierta ocasión –que por cierto no está tan alejada del contexto actual– se planteó la pregunta acerca de qué es lo que constituye al verdadero político. Me atrevo a decir que Platón, al preguntarse esto, no pensaba en el triunfo en las próximas elecciones. Pero debía de tener en su mente algo esencial, un don enteramente determinado, a saber, cierto sentimiento instintivo sobre el equilibrio, sobre las situaciones de equilibrio y las muchas posibilidades para crear y controlar situaciones de equilibrio. En su diálogo acerca del verdadero político, Platón habla en una ocasión extensamente acerca de esa capacidad. Parte de que hay dos posibilidades distintas de medir. Las dos parecen imprescindibles. Una manera de medir es la de llegarse a las cosas con un patrón de medida, para hacerlas disponibles y dominables –del mismo modo que en París se conserva el famoso patrón internacional del metro, con arreglo al cual se hacen todas las mediciones métricas–. En este caso se trata evidentemente del «poson», de la cantidad. La otra manera de medir consiste en que uno mismo dé con la medida acertada en aquello que está midiendo. Eso lo conocemos, por ejemplo, por el prodigio de la armonía de tonos, o por el armónico bienestar al que denominamos salud. En estos casos se trata de lo que los griegos denominan «poion», la cualidad.

Hace poco, en un libro titulado *Die Verborgenheit der Gesundheit* («Lo recóndito de la salud»), tuve ocasión de recordar esta distinción, precisamente cuando se trata de la enfermedad como objeto de la ciencia médica. En efecto, la enfermedad es en sí una especie de amenaza contra la que hay que estar prevenidos. Pero cuando uno se pone enfermo, entonces necesita al médico, necesita sus conocimientos y habilidades, y se confía en ese caso en que el médico domine la «enfermedad». La salud, evidentemente, es algo muy distinto, que nosotros no podemos tener en cuenta o dominar de la misma manera. La salud es, más bien, algo a lo que vamos siguiendo, como seguimos una senda y tenemos la sensación de que «ahora vamos bien». Entonces la senda que queda bajo nuestros pies se convierte en el camino. Hay también otros casos, además del de hallarse sano, que yo quisiera situar fundamentalmente al lado del ideal de la dominabilidad por medio de la ciencia.

Por procedimiento o método científico se entiende la objetividad, y desde luego es acertado que se pongan bajo control crítico los presupuestos subjetivos que uno suele llevar consigo y desde los cuales lo observa todo. Por eso, las comprobaciones de la ciencia deben ser, en principio, claras y verificables para todos y cada uno, y por su misma idea deben hacer posible el conocimiento científico. Hasta ahí todo está bien. Pero no olvidemos la etimología de «objeto». *Obiectum* en latín es lo que está opuesto, lo que se halla enfrente y opone resistencia. Aquí, en el ámbito de la enfermedad y de la salud, se trata siempre de un saber que no domina sencillamente el campo de lo opuesto, el campo de lo objetivo. A la naturaleza no podemos reconstruirla sencillamente en sus caminos. Tenemos que contentarnos con quebrantar la resistencia de la enfermedad y con ayudar a la naturaleza a que recupere su propio dominio oculto. Pero esto requiere el *arte* del médico; es preciso que el médico sepa acertar con las reglas y con la medida correctas. Tal cosa no es sólo ciencia, sino otro saber distinto, que se retrotrae, por decirlo así, en su propia realización. Ciertamente este concepto de arte, que en el fondo lo único que hace es ayudar a la naturaleza, es algo distinto de lo que son las artes creativas y plásticas y las artes literarias. Pero, a pesar de todo, hay aquí afinidad en la acción, y con ello hay un deslinde frente a la objetividad de la ciencia. Tanto en un caso como en el otro no se trata de la mera aplicación de reglas.

En mi obra *Verdad y método* comencé mis reflexiones hablando primeramente del arte y no de la ciencia o de las ciencias del espíritu. En esas reflexiones vuelve a ser el arte el que hace experimentar singularísimamente las cuestiones fundamentales del ser del hombre, y lo hace de modo que no surge ningún *obiectum*, ninguna resistencia u objeción en contra. Una obra de arte es como un modelo.

Es, por decirlo así, irrefutable. Existe, por ejemplo, lo que llamamos un poema. Recordemos lo que quiere decir «poema». Habrá que recurrir de nuevo al latín. *Gedicht*, que en alemán significa «poema», se deriva del latín *dicere* y *dictare*. Esto quiere decir que un «poema» es algo así como un «dictado». El poema es lo que convence por su manera de decir algo. Esto, claro está, se aplica a todo uso retórico del lenguaje. Pero el poema es convincente sin cesar, e incluso más convincente cuanto mejor se lo conoce. Nadie intentaría siquiera objetar que eso ya lo conoce uno.

En la historia del arte, en la historia de la literatura, en la musicología y en las ciencias clásicas de la filología y de la arqueología, llamamos «persona vulgar» a quien no se abre a una obra de arte, sino que se siente como un experto que ya lo sabe todo perfectamente. En todas las ciencias de las que yo entiendo algo, existe ese elemento de que hay en ellas algo que uno no debe olvidar y no puede olvidar. No se trata entonces de dominar un campo objetivo. Lo vemos, por ejemplo, en la historia del arte. La necesidad del saber científico, como tal, se ve satisfecha siempre que podemos aplicar con éxito métodos puramente históricos. Por eso, la iconografía es tan popular en la moderna ciencia del arte. Pero ¿es lo científico lo que da sentido al arte? Si lo que se halla reproducido en ella, y lo que constituye el objeto de la problemática iconográfica es una obra artística, eso no aparece en esta perspectiva. Lo extravagante es mucho más interesante iconográficamente.

No afirmo que tal cosa le suceda a un verdadero historiador del arte. Pero la metodología histórica científica de la comprensión de las representaciones plásticas va adquiriendo constantemente –por razones comprensibles– más y más importancia académica. Por eso, creo de buena gana y deseo que también aquí y en cualquier parte, se llegue al equilibrio entre las dos formas de saber, es decir, que se reúnan la faceta científica y la faceta histórica. Cuando vuelvo a pensar en el pasaje de Platón en el que se habla del *politikos*, veo que

Platón dice expresamente que en él lo que importa son las dos maneras: la medida que mide, y lo proporcionado (lo «medido») que uno trata de encontrar. Hay también otros casos por el estilo, que me gustaría situar en pie de igualdad junto al ideal del procedimiento científico. En el caso de la ciencia se trata de un saber que rompe la resistencia y que tan sólo al final exige también «arte», una destreza artística, como la que ilustré en el ejemplo del médico. Ese otro saber se sustenta a sí mismo en su propia capacidad, porque se emplea a sí mismo. Ésta es la razón de que yo me ocupe de esas formas del saber, no porque posea especial predilección por las artes. Pero eso no puede serlo todo. Una de las dos formas de medir no es más importante que la otra. No, sino todo lo contrario: las dos formas son importantes.

Esto es lo que también conocemos en la palabra alemana: tiene una esencia medida, siempre en adecuación. En todo ello se expresa algo de la seguridad que da el equilibrio entre la apertura y el reposo-en-sí mismo. Ahora bien, no nos hallamos aquí en el terreno de las ciencias sociales. Yo no tengo en absoluto ninguna competencia para hablar de lo que, por ejemplo, el politólogo conoce como experto en la materia. Pero, así y todo, reflexionen ustedes sobre lo que es la «política», y sobre el milagro del equilibrio. ¿Qué es eso, en realidad? Ofreceré el ejemplo de lo que yo mismo experimenté en mi juventud cuando aprendía a montar en bicicleta. Durante mi solitaria juventud conseguí una bicicleta para entretenerme. Tuve que aprender, completamente solo, a montar en bicicleta. En nuestro gran jardín había una explanada amplia y despejada; así que intenté aprender por mí mismo a montar en bicicleta. Me subí a ella y, después de algunos fracasos, tuve la gran experiencia: cuando me agarraba convulsamente al manillar, ¡no hacía más que tropezar con todos los obstáculos! Pero, de repente, ya más tranquilo, ¡pude guardar el equilibrio y todo iba como la seda! Hasta el día de hoy veo en este ejemplo cuál es el saber del político y cómo se define su tarea: tiene que crear situaciones de equilibrio, si es que quiere llevar bien la dirección y llegar a la meta.

Si un político quiere acumular posibilidades para el futuro, entonces ha de ser convincente. Y eso no es tarea fácil. Aquí hay un punto decisivo al igual que en nuestro ejemplo. Resulta increíble que agarrar con un poco menos de fuerza el manillar, pero sólo una

pizca, lleve a mantener en equilibrio la bicicleta y a dirigirla sin problemas. Pero una micra de fuerza de más, ¡y la cosa se va al traste! Esta experiencia yo se la aplico no sólo a la política, sino también a la conducta de todos nosotros en las condiciones de la forma de vida moderna, organizada por reglamentos, prescripciones y ordenanzas. Y, a pesar de todo, la adaptación a lo reglamentado no es una ciega y frenética aplicación de reglas. Así que, ante todo, aquí me refiero sencillamente a las consecuencias que se derivan de una adaptación regulada a las normas de conducta. También la transformación de la realidad por medio de la tecnología moderna nos sitúa a todos nosotros ante tareas nuevas, consistentes en dar con lo acertado y en hacer el uso correcto de nuestros conocimientos y capacidades.

Aquí surge de manera urgente el problema de la ecología. La naturaleza es también una realidad, que no podemos proteger sólo midiendo y calculando, sino con la que hay que aprender a vivir y en la que hay que aprender a vivir. Y así respiramos más tranquilos. Lo mismo sentimos cuando nosotros mismos nos comportamos más moderadamente, cuando observamos —y respetamos— a los animales en sus respectivas formas de vida. Y cuando respetamos a las demás personas en sus diversas formas de vivir y en sus convicciones.

Son cuestiones de actualidad que nos preocupan a todos, porque vemos qué es lo que importa actualmente: lo importante es crear movimientos compensatorios, la formación de equilibrio y el intercambio entre unos y otros. Por tanto, hay que reconocer todas las formas de la vida humana y la expresión de sus respectivas concepciones del mundo y de la vida. Entonces nos hallamos en el ámbito de la hermenéutica. Así denomino yo el arte de entender. Pero ¿qué es lo que significa entender? Desde luego, entender no quiere decir que estemos de acuerdo con lo que «entendemos» o a quien «entendemos». Semejante igualdad sería utópica. ¡Entender quiere decir que yo soy capaz de considerar y ponderar lo que la otra persona piensa! ¡Podría tener razón en lo que dice o quiere decir! Por tanto, entender no es domeñar y violentar lo que tenemos delante, domeñar a la otra persona y, en general, al mundo que tenemos como objeto frente a nosotros. Se puede también «entender», cuando se entiende la manera de dominar. Y, así, la voluntad de dominio del hombre sobre la naturaleza es cosa natural y es lo que hace posible nuestra su-

pervivencia. Incluso en el Antiguo Testamento, más aún, en el relato de la creación, se habla de este orden del mundo y del señorío del hombre sobre toda la naturaleza. Y, sin embargo, sigue siendo verdad que eso no lo es todo; que no lo es el dominar y la voluntad de poder.

Para ello es importante que la amplitud del dominar quede limitada por otras fuerzas que crean comunidad en la familia, entre los compañeros, en la solidaridad, de tal manera que uno se entienda y llegue a un entendimiento. Entender significa siempre en primer lugar: ¡Ah, ahora he entendido lo que quieres! –pero con esto no he dicho todavía que tengas razón o que tengan que darte la razón–. Tan sólo, cuando ante otra persona, en una situación política o con un texto, lleguemos a entender, entonces podemos entendernos mutuamente. Tan sólo cuando reflexionemos sobre toda la magnitud de las tareas que se nos plantean en orden al futuro de la humanidad, tan sólo entonces –pienso yo– llegaremos a comprender la importancia que tiene el entender para la política mundial. Recordemos cómo describí el mundo al principio. Hoy nos encontramos con una elite de asiáticos orientales que tienen una excelente formación universitaria, adquirida en las universidades alemanas y europeas, y que con mucha frecuencia nos dejan boquiabiertos al ver la enorme disciplina con la que trabajan, la rapidez con la que ellos, que se expresan casi siempre con mucha dificultad, producen textos perfectamente escritos. ¡Es absolutamente increíble cómo algunas personas, que gargarizan un lenguaje del todo incomprensible, escriban sin faltas de ortografía! En toda conducta comunicativa hay diferencias de cuya enorme trascendencia debemos percatarnos, cuando nos encontramos con otras culturas. Todo esto es recíproco. Tal vez el japonés crea que nosotros no hablamos, sino que graznamos.

En efecto, esto será –de ello estoy seguro– una de las tareas mundiales para el futuro. Así como nosotros hemos de intentar entender que esas personas no gargarizan, sino que realmente hablan, así también ellos, a su vez, han de familiarizarse con nuestro mundo, al menos si quieren hablar nuestra lengua y no considerarla graznidos.

Para ello sus elites hacen mucho, lo cual, evidentemente, no debe considerarse como un abandono de sus propias formas de vida heredadas y de sus propias ideas religiosas fundamentales, también heredadas.

Evidentemente no sabemos tampoco en absoluto todo lo que nos corresponderá a nosotros en los grandes diálogos religiosos del futuro que nos aguardan. Y cuando nuestra juventud, en la etapa difícil de su desarrollo, encuentra fascinante al gurú hindú, es preciso, ciertamente aprender a entender el conjunto de las otras formas de vida y todo lo que constituye el fondo de esas culturas, como es la familia, los antepasados, la muerte, la supervivencia de los antepasados en nosotros, así como un punto tan decisivo en esas culturas: la estima en que tienen a la vida humana. En parte, todo ello se encuentra allí bajo leyes distintas de las que han llegado a ser naturales para nosotros por nuestra larga historia cristiana de educación y formación. Eso no se le puede atribuir a la filosofía en cuanto hermenéutica, como si ésta, considerada en el fondo, no representara sencillamente sino una concepción conservadora del mundo y de la vida, que sigue pensando en valores cristianos. Quizás sea suficiente, según la norma europea, entenderse acerca del entender. Pero esa norma es demasiado estrecha.

No sé qué respuestas dará finalmente la humanidad a la convivencia de los seres humanos en lo que respecta a los derechos del individuo y a los derechos de la colectividad, a la violencia que dimana de la familia o del «Estado». Pienso únicamente en ese milagro increíble de que en China la revolución comunista, que seguramente no procedió con suavidad con los más ancianos, no haya conseguido deshacer con su poder casi ilimitado el orden familiar. Y, así, hay en todas partes peculiaridades y características que constituyen en el mundo una singularidad irreductible, ante lo cual sólo podemos decir: si no aprendemos la virtud hermenéutica, es decir, si no comprendemos que lo primero es entender al otro, para ver si –al fin– no será quizás posible algo así como la solidaridad de toda la humanidad en lo que respecta a la convivencia y a la supervivencia, entonces no podremos cumplir ni en lo poco ni en lo mucho las tareas esenciales de la humanidad.

Es obvio considerar la situación de la humanidad como desesperada. Pues al fin hemos llegado a un punto en el que la autodestrucción de la humanidad es una amenaza, y todos son conscientes de ello. ¿No será entonces una tarea del pensamiento de todos llegar a tener ideas claras de que la solidaridad es el presupuesto fundamental desde el cual podamos desarrollar conjuntamente convicciones

comunes, aunque sólo se llegue a ello lentamente? A mí me parece que la civilización europea viene descuidando desde hace tres siglos la ley del equilibrio. Ha desarrollado plenamente de manera admirable la cultura de la ciencia y la aplicación tecnológica y organizativa de la misma.

Pero ¿ha desarrollado y expresado también la capacidad para hallarse en posesión de armas mortíferas y para saber la responsabilidad que nuestra cultura tiene con toda la humanidad? En todas las cuestiones de esta índole ¿no nos hallamos hoy día ante tareas para las que necesitamos gran amplitud de miras y una previsión para el futuro, así como la apertura de unos hacia otros, si es que queremos resolver las tareas de la forja de un futuro que nos conduzca a la paz y al equilibrio?

Yo opino que, a pesar de todos nuestros progresos tecnológicos y científicos, no hemos aprendido suficientemente a saber vivir unos con otros y con tales avances.

Y concluyo con lo siguiente: yo sentía la necesidad de exponerles a ustedes claramente que la hermenéutica, como filosofía, no es una controversia metodológica cualquiera con otras ciencias o teorías científicas o cosas por el estilo. Nadie podrá negar que, en cualquier instante en que empleamos a fondo nuestra razón, no sólo estamos cultivando la ciencia.

Sin que los conceptos hablen, sin un lenguaje común, no podremos hallar las palabras que lleguen hasta el otro. El camino va «de la palabra al concepto», pero desde el concepto hemos de llegar a la palabra, si es que queremos llegar hasta el otro. Tan sólo así lograremos una razonable comprensión recíproca. Únicamente de este modo tendremos la posibilidad de apartarnos para que se aprecie también al otro. Yo pienso que lo que interesa es llegar en cierto modo a olvidarse de uno mismo. Y ésa es una de las grandes bendiciones del arte, una de las grandes promesas de la religión, y finalmente, en términos generales, una de las condiciones fundamentales para la convivencia de los hombres de una manera humana.

II

Sobre la estética

La estética y la hermenéutica

Si se considera que la tarea de la hermenéutica consiste en tender un puente sobre la distancia humana o histórica que hay entre la mente de una persona y otra, entonces me parece a mí que la experiencia del arte se sale de su ámbito. Pues el arte, entre todo lo que encontramos en la naturaleza y en la historia, es aquello que nos habla de manera más inmediata y que exhala una familiaridad enigmática que se apodera de todo nuestro ser —como si no existiera en absoluto la distancia y como si todo encuentro con una obra de arte significara un encuentro con nosotros mismos. Para ello podemos apelar a Hegel, que consideró el arte como una de las figuras del espíritu absoluto, es decir, vio en el arte una forma del autoconocimiento del espíritu, en la cual no surge nada extraño e irreembolsable, ninguna contingencia de lo real, ninguna incomprensibilidad de lo que existe simplemente. En realidad, entre la obra y su correspondiente observador hay absoluta simultaneidad, que se mantiene inexpugnada, a pesar de que la conciencia histórica va siendo cada vez mayor. La realidad de la obra de arte y de su fuerza expresiva no se deja limitar al horizonte histórico original en el que el observador existía en simultaneidad real con el creador de la obra. No, sino que parece que pertenece a la experiencia del arte el hecho de que la obra artística tenga siempre su propia presencia; el que retenga en sí misma, de manera sólo muy limitada, su origen histórico, y sea especialmente expresión de una verdad que no coincide, ni mucho menos, con lo que pensaba realmente su autor espiritual. Si a esto lo llamamos creación inconsciente del genio, o si desde el observador se contempla la inexhaustividad conceptual de cada enunciado artístico, lo cierto es, en todo caso, que la conciencia estética puede alegar que la obra artística se comunica a sí misma.

Por otro lado, el aspecto hermenéutico es tan amplio que incluye también necesariamente la experiencia de lo bello en la naturale-

za y en el arte. Si la constitución fundamental de la historicidad del existir humano consiste en comunicarse consigo mismo, entendiéndose, y esto significa necesariamente con el conjunto de la propia experiencia del mundo, entonces entre ello se cuenta también toda la tradición. Ésta no significa solamente textos, sino también instituciones y formas de vida. Pero, sobre todo, el encuentro con el arte forma parte del proceso de integración que ha sido impuesto como una tarea a la vida humana que se halla inmersa en tradiciones. Más aún, nos preguntamos incluso si la especial condición de estar presente que posee la obra de arte no consistirá precisamente en estar abierta para siempre, y sin limitaciones, a nuevas integraciones. Es posible que el creador de una obra la refiera en cada ocasión al público de su época, pero el ser genuino de su obra es lo que esa obra es capaz de decir. Y esto llega fundamentalmente más allá de toda limitación histórica. En este sentido, la obra de arte es de un presente atemporal. Pero esto no quiere decir que no plantee la tarea de la comprensión y que no haya que encontrar en esa obra su origen histórico. Precisamente, esto legitima la pretensión de una hermenéutica histórica de que la obra artística, aunque no quiera ser entendida históricamente y aunque se ofrezca a sí misma en presencia absoluta, no permita —sin embargo— cualquier forma de concepción, sino que, a pesar de toda apertura y del amplio margen de sus posibilidades de concepción, permita e incluso exija la imposición de una norma de adecuación. Puede que, en todo ello, no esté decidido y quede sin decidir si es correcta en cada caso la pretensión que se ofrezca de lo adecuada que sea la concepción. Lo que Kant afirmó con razón acerca del juicio estético, a saber, que para él está exigida la validez universal, aunque su reconocimiento no pueda forzarse por medio de razones, eso se aplica también a toda interpretación de las obras artísticas, a la interpretación activa del artista que reproduce o a la del lector, así como a la del intérprete científico.

Podrá preguntarse con escepticismo si semejante concepto de la obra artística, que se halla abierta siempre a una nueva concepción, no pertenecerá ya a un mundo de creación estética secundaria. La obra que denominamos artística, ¿no es en su origen mismo portadora de una función vital, inherente a su significado en un espacio cultural o social, y no tendrá sólo en ese espacio la plena determinación de su sentido? Me parece, no obstante, que podemos invertir también

el sentido de la pregunta. ¿Realmente una obra artística, que procede de mundos de vida pretéritos o extraños y que es transportada a nuestro mundo, que se ha formado históricamente, se convertirá en mero objeto de un goce estético-histórico, y no dirá ya nada de lo que originalmente tuvo que decir? «Decir algo», «tener algo que decir» ¿son sólo metáforas en cuyo fondo, como verdad genuina, hay un indeterminado valor de plasmación estética?, ¿o sucede lo contrario, a saber, que aquella cualidad de plasmación estética es sólo la condición para que la obra lleve en sí misma su significado y tenga algo que decirnos? En esta cuestión, el tema de «la estética y la hermenéutica» adquiere su verdadera dimensión.

La problemática desarrollada traslada conscientemente el problema sistemático de la *estética* a la cuestión acerca de la esencia del *arte*. Es cierto, sí, que el innegable origen de la estética filosófica y la fundamentación de la misma en la obra de Kant titulada *Kritik der Urteilskraft* («Crítica del juicio»), abría un espacio mucho más amplio, al abarcar lo bello que hay en la naturaleza y en el arte, e incluso lo sublime. Tampoco se puede negar que, para las determinaciones fundamentales del juicio del gusto estético en Kant, especialmente para el concepto del agrado desinteresado, lo que es bello por naturaleza posee una preferencia metodológica. Inversamente, habrá que admitir que lo que es bello por naturaleza no dice algo en el mismo sentido en que nos dicen algo las obras creadas por hombres y para hombres, esas obras a las que denominamos obras artísticas. Puede afirmarse con razón que una obra artística no agrada «de manera puramente estética» en el mismo sentido en que lo hace una flor o, en todo caso, un adorno. Kant, refiriéndose al arte, habla de un agrado «intelectualizado». Pero no sirve de nada. Ese agrado «impuro», por hallarse intelectualizado, que la obra artística suscita, es no obstante lo que nos interesa propiamente a nosotros como estéticos. En efecto, la reflexión más aguda, establecida por Hegel acerca de lo que es bello por naturaleza y lo que es bello por el arte, alcanzó una síntesis válida: lo que es bello por naturaleza es un reflejo de lo que es bello por el arte. La manera como algo en la naturaleza sea considerado y disfrutado como bello, no es un producto atemporal y acósmico del objeto «puramente estético», que posea su razón ostensible en la armonía de formas y colores y en la simetría del dibujo, como un intelecto matemático pitagorizante se-

ría capaz de leerlo en la naturaleza. La manera en que la naturaleza nos agrada es algo que pertenece más bien al contexto de un interés estético que en cada caso está marcado y determinado por la creación artística de una época. La historia estética de una región, por ejemplo, de la región alpina, o el fenómeno de transición del arte de la jardinería son un testimonio irrefutable de ello. Así pues, está justificado tomar como punto de partida la obra artística, cuando queremos determinar las relaciones entre la estética y la hermenéutica.

En todo caso, en lo que respecta a la obra artística, no es una metáfora sino que tiene un sentido bueno y demostrable el que la obra artística nos diga algo y el que, con ello, como una cosa que dice algo, pertenezca al conjunto de todo lo que nosotros hemos de entender. Ahora bien, de este modo se convierte en objeto de la hermenéutica.

Por su definición original, la hermenéutica es el arte de explicar y comunicar por nuestro propio esfuerzo de interpretación lo que ha sido dicho por otros y lo que hallamos en la tradición. Y de hacerlo en todas partes donde ello no sea inmediatamente inteligible. Sin embargo, este arte de los filólogos y esta práctica de los maestros de escuela ha adoptado desde hace mucho tiempo una fisonomía modificada y ampliada. Pues desde entonces, el despertar de la conciencia histórica ha hecho que seamos conscientes de la falsa inteligibilidad y de la posible ininteligibilidad de toda tradición. Asimismo, la desintegración de la sociedad cristiana de Occidente –al continuar una individualización iniciada con la Reforma protestante– ha hecho que el individuo se convierta para el individuo en un misterio supremamente insoluble. Por eso, desde el romanticismo alemán, la tarea de la hermenéutica se define como la de evitar el malentendido. Con ello, la hermenéutica tiene un ámbito fundamentalmente tan extenso, que tiene el mismo alcance que los enunciados acerca del sentido. Son primeramente enunciados del sentido todas las declaraciones lingüísticas. Por ser el arte de transmitir el mensaje que se ha dicho en un lenguaje extraño para que otra persona lo comprenda, la hermenéutica –no sin razón– recibe su nombre de Hermes, que era el intérprete de los mensajes divinos enviados a los hombres. Cuando recordamos esta explicación del término que se aplica al concepto de la hermenéutica, entonces queda bien claro, sin lugar a dudas, que aquí se trata de un acontecer lingüísti-

co, de una traducción de un lenguaje a otro, es decir, de la relación entre dos lenguajes. Ahora bien, como no es posible trasladar de un lenguaje a otro lo que se ha dicho sino una vez que se ha entendido su sentido, y entonces se da a ese sentido una estructura nueva en el *medium* de otro lenguaje, vemos que semejante acontecer lingüístico presupone el acto de entender.

Estas cosas obvias llegan a ser decisivas ahora para la cuestión que aquí nos ocupa, a saber, la cuestión acerca del lenguaje del arte y de la legitimidad del punto de vista hermenéutico ante la experiencia del arte. En efecto, toda interpretación de lo inteligible que ayude a otros a entender tiene carácter de lenguaje. Por eso, toda la experiencia acerca del mundo se trasmite por medio del lenguaje y, a partir de ahí, se determina un concepto amplísimo de lo que es la tradición, la cual, como tal, no es lingüística, claro está, pero es capaz de tener una interpretación lingüística. La tradición se extiende desde el «uso» de instrumentos, técnicas, etc., pasando por la tradición artesanal de la creación de tipos de utensilios, formas de adornos, etc., y pasando también por el cultivo de usanzas y costumbres, hasta llegar al establecimiento de modelos, etc. ¿Pertenece también a todo ello la obra artística, o ésta ocupa un puesto especial? Mientras no se trate precisamente de obras artísticas de carácter lingüístico, parece que la obra de arte pertenece de hecho a semejante tradición no lingüística. Y, no obstante, la experiencia y la comprensión de una obra artística significa algo muy distinto de la comprensión, por ejemplo, de instrumentos o de costumbres, que se nos han transmitido por tradición desde tiempos pasados.

Si nos atenemos a una antigua definición de hermenéutica dada por Droysen, podremos distinguir entre fuentes y fósiles. Los fósiles son fragmentos parciales de mundos pretéritos, que se han conservado y que nos ayudan a reconstruir mentalmente el mundo del que son restos. Por el contrario, las fuentes constituyen la tradición lingüística y, por eso, sirven para entender un mundo interpretado lingüísticamente. ¿Cómo habrá que clasificar, entonces, la imagen arcaica de un dios?, ¿será un fósil como cualquier utensilio?, ¿o será un fragmento de interpretación del mundo, lo mismo que todo lo transmitido por medio de la tradición lingüística?

Las fuentes, dice Droysen, son anotaciones transmitidas con el fin de recordar. A una forma mixta de fuentes y fósiles la denomina

monumentos, incluyendo entre ellos, junto a los documentos, las monedas, etc., las «obras artísticas de toda índole». Esto podrá parecerle así al historiador, pero la obra artística como tal no es un documento histórico ni por su intención ni por el significado que adquiere en la experiencia del arte. Es verdad que se habla de monumentos artísticos, como si la creación de una obra de arte tuviera en sí una intención documental. Esto tiene su parte de verdad en que es esencial a toda obra de arte la duración –claro que, para las artes transitorias, únicamente gracias a la repetición–. La obra lograda «se mantiene» (como diría incluso de su número un artista de *varietés*). Pero no se da con ello la intención de mantener un recuerdo mostrando algo, como sucede en el caso de un genuino documento. No se pretende –mostrando– remitir a algo que fue. Tampoco se pretende garantizar su duración, porque para su conservación depende de que esa obra concuerde con el gusto de las generaciones futuras o de que éstas sigan sintiendo que se trata de una obra de calidad. Pero precisamente esa dependencia de una voluntad que quiera conservar, hace que la obra artística se transmita en el mismo sentido en que se efectúa la tradición de nuestras fuentes literarias. En todo caso, la obra artística «habla», y lo hace no sólo como los restos de tiempos pasados hablan al investigador de historia, ni tampoco lo hace únicamente como los documentos históricos que fijan algo. Pues lo que denominamos el lenguaje de la obra artística, en virtud del cual se conserva y se transmite, es el lenguaje que la obra artística misma efectúa, sea de naturaleza lingüística o no. La obra artística nos dice algo, y no lo hace únicamente como un documento histórico que le dice algo al historiador, sino que la obra artística dice algo a cada uno, como si se lo dijera específicamente a él, como si fuera algo presente y simultáneo con él. Y así surge la tarea de entender el sentido de lo que la obra de arte dice y de hacerla comprensible –para sí mismo y para los demás–. Por tanto, aun la obra de arte no lingüística cae dentro del ámbito de las tareas de la hermenéutica. Ha de integrarse en la autocomprensión de cada uno¹.

En este sentido amplio, la hermenéutica incluye a la estética. La hermenéutica tiende un puente sobre la distancia que existe entre una mente y otra y hace que sea accesible la extrañeza de la mente

1. En este sentido critiqué en *Verdad y método* I, Sígueme, Salamanca *1999, 137, con el mismo Kierkegaard, la concepción que tiene de lo estético.

extraña. Pero lo de hacer accesible lo extraño no significa una simple reconstrucción histórica del «mundo» en el que una obra artística tuvo su significación y función original, sino que significa también la percepción de lo que se nos dice a nosotros. También esto es siempre más que el sentido enunciable y captado de esa obra. Lo que nos dice algo, como aquel que a uno le dice algo, es una cosa extraña en el sentido de que nos sobrepasa. Por eso, en la tarea del entender hay una doble extrañeza, que en realidad es una misma y única extrañeza. Sucede lo mismo que con toda habla. No sólo ella nos dice algo, sino que alguien es quien a uno le dice algo. Entender el habla no es entender el tenor literal de lo dicho, percatándose paulatinamente de los significados verbales, sino que es percatarse del sentido homogéneo de lo dicho –y esto se halla siempre más allá de lo que lo dicho enuncia–. Lo que se dice podrá ser difícil de entender, cuando se trata de una lengua extranjera o de una lengua antigua, pero más difícil todavía, aunque se entienda sin más lo que se dice, es dejar que a uno le digan algo. Ambas cosas pertenecen a la tarea de la hermenéutica. No es posible entender, si uno no quiere entender, es decir, si uno no quiere que le digan algo. Sería una abstracción inadmisible pensar que primero habría que crear la simultaneidad con el autor o con el lector original mediante la reconstrucción de la totalidad de su horizonte histórico, y que sólo entonces se comenzaría a percibir el sentido de lo dicho. No, sino que una especie de expectación del sentido rige desde un principio el esfuerzo por lograr la comprensión.

Ahora bien, lo que de esta manera se aplica a toda habla, se aplica de manera eminente a la experiencia del arte. Aquí hay más que expectación del sentido; hay lo que a mí me gustaría llamar afectación por el sentido de lo dicho. Toda experiencia del arte entiende no sólo un sentido conocible, tal y como sucede en la función de la hermenéutica histórica y en sus relaciones con los textos. La obra artística que dice algo nos confronta con nosotros mismos. Esto quiere decir que esa obra enuncia algo que, tal como se dice, es como un descubrimiento, es decir, algo que pone al descubierto lo que se hallaba oculto. En esto se basa la afectación de que hablábamos. «Así de verdadero, así de óntico» no es nada que uno conozca ya de otra manera. Todo lo conocido queda sobrepasado. Por tanto, entender lo que a uno le dice la obra artística es, ciertamente, un encontrarse

consigo mismo. Pero, por ser un encuentro con lo auténtico, por ser una familiaridad que incluye la acción de sobrepasar, la experiencia del arte es, en sentido genuino, *experiencia*, y tiene que dominar incesantemente la tarea que la experiencia le plantea: integrarla en la totalidad de la propia orientación en el mundo y en la totalidad de la propia autocomprensión. Lo que constituye precisamente el lenguaje del arte es que habla íntimamente a la propia autocomprensión de *cada uno*. Más aún, precisamente su presencia actual hace que la obra se convierta en lenguaje. Todo lo que importa es la manera en que se diga algo. Pero esto no significa que se reflexione sobre lo que constituye el medio para el decir. Todo lo contrario: cuanto más convincentemente se dice algo, tanto más aparece como cosa obvia y natural la singularidad y la unicidad de ese enunciado, es decir, éste concentra totalmente al interpelado en lo que se le está diciendo, y le prohíbe en el fondo que se pase a una distanciada diferenciación estética. En efecto, la reflexión sobre el medio para decir algo es, por lo demás, cosa secundaria frente a la intención genuina que tiende hacia lo dicho, y es algo que en general se omite, cuando hay personas que, estando presentes, se dicen algo la una a la otra. Pues lo dicho no es, en absoluto, lo que se ofrece como una especie de contenido del juicio en la forma lógica de un juicio. Sino que significa lo que uno quiere decir y lo que uno debe dejar que le digan. No hay entender cuando uno trata de captar ya de antemano lo que se le quiere decir, afirmando que eso él ya lo sabe.

Todo esto se aplica de manera eminente al lenguaje del arte. Claro está que no es el artista el que aquí habla. Podría suscitar, desde luego, un posible interés lo que el artista tiene que decir, más allá de lo que se ha dicho en esa obra concreta y de lo que dice en otras obras. Pero el lenguaje del arte significa el exceso de sentido que reside en la obra misma. En ello se basa el carácter inagotable de la obra, que la caracteriza frente a toda acción de trasladarla al concepto. Síguese de ahí que, para la comprensión de una obra de arte, uno no puede contentarse con la acreditada regla hermenéutica de que la *mens auctoris* limita la tarea de comprensión que un texto plantea. Al contrario, precisamente por la extensión del punto de vista hermenéutico al lenguaje del arte, se ve con claridad lo poco que basta la subjetividad del opinar para designar cuál es el objeto del entender. Esto tiene un significado por principio, y por

ello la estética es un elemento importante de la hermenéutica general. Esto se hallaría indicado terminantemente.

Todo lo que –en el sentido más amplio– nos habla como tradición, plantea la tarea de entender, sin que entender signifique en general actualizar de nuevo en sí los pensamientos de otra persona. Esto no sólo nos lo enseña con convincente claridad, como se expuso anteriormente, la experiencia del arte, sino que lo enseña igualmente la comprensión de la historia. Pues la auténtica tarea histórica lo que plantea, no es en absoluto la comprensión de las opiniones subjetivas, de los planes y de las experiencias de las personas que son sujetos pasivos de la historia, sino que lo que hay que entender es el gran contexto de sentido de la historia, ese contexto al que se aplica el esfuerzo interpretativo del historiador. Las opiniones subjetivas de las personas que se hallan en el proceso de la historia son raras veces, o no son nunca, de tal índole que una posterior apreciación histórica de los acontecimientos confirme la estimación que de los mismos tuvieron los contemporáneos. La significación de los acontecimientos, su entrelazamiento y sus consecuencias, tal como se presentan en una visión histórica retrospectiva, dejan atrás la *mens actoris*, de la misma manera que la experiencia de una obra artística deja atrás la *mens auctoris*.

La universalidad del punto de vista hermenéutico es extensa. Cuando yo formulé² «el *ser que puede ser comprendido es lenguaje*», tal afirmación no es ciertamente una tesis metafísica, sino que describe, desde el centro del entender, la amplitud ilimitada de su mirada en derredor. El hecho de que toda experiencia histórica se ajusta a esta proposición, lo mismo que se ajusta la experiencia de la naturaleza, es algo que podría mostrarse fácilmente. A fin de cuentas, la expresión universal de Goethe «todo es símbolo» (y esto quiere decir: cualquier cosa señala hacia otra) contiene la formulación más extensa de la idea hermenéutica. El «todo» de Goethe no es un enunciado sobre lo que es un ente cualquiera, sino acerca del modo en que ese ente se encuentra con el entender del hombre. Nada puede existir que no sea capaz de significar algo para el hombre. Pero hay algo más en todo ello: nada se desvela en el único significado que ofrece precisamente a alguien. En el concepto que Goethe tiene de lo simbólico se halla no sólo la imposibilidad de abarcar con la

mirada todas las referencias, sino también la función representativa del individuo para la representación del conjunto. Pues sólo porque la referencia universal del ser está oculta al ojo humano, necesita que se la ponga al descubierto. La experiencia del arte muestra de forma privilegiada cuán universal es el pensamiento hermenéutico, que se corresponde perfectamente con las palabras de Goethe. Pues el lenguaje de la obra artística tiene la nota distintiva de que cada obra de arte reúne en sí y hace que aparezca el carácter de símbolo que corresponde a todo ente, considerado hermenéuticamente. En comparación con toda otra tradición lingüística y a-lingüística, se dice de esa obra de arte que es presente absoluto para el correspondiente presente y que, al mismo tiempo, mantiene preparada su palabra para todo el futuro. La familiaridad con que nos conmueve la obra artística es al mismo tiempo –de manera enigmática– conmoción y desmoronamiento de lo habitual. Lo que la obra de arte pone al descubierto, en un estremecimiento gozoso y terrible, no es únicamente «tú eres esto»; nos dice también: «tú tienes que cambiar tu vida».

Acerca de la verdad de la palabra

Engaño por el lenguaje, sospecha de ideología o incluso sospecha de metafísica: tales son hoy día las expresiones habituales que afirman que hablar de la verdad de la palabra equivale a una provocación. Así sucede por completo cuando se habla de «la» palabra. Pues, si algo parece que está asegurado y fuera de toda discusión, entonces es que el habla acerca de la verdad tiene su aplicación únicamente en lo compuesto (ἐν συνθέσει αἰεί), en la frase, y aunque –con los griegos– pueda denominarse *alethes* a la percepción que capta las cualidades sensoriales específicas, y al contenido de quiddidad de lo que se quiere decir, sin embargo es absurdo, en todo caso, hablar de la verdad de la palabra, siendo así que ésta se diluye por entero en lo que el habla quiere dar a entender. No sería ya una palabra, si como palabra pudiera ser falsa. El habla formada por palabras puede ser únicamente falsa o verdadera en el sentido de que se cuestione la opinión que en ella se expresa acerca de la realidad efectiva.

Sin embargo, «la» palabra no es sólo la palabra aislada, el singular en relación con «las» palabras que, juntas, constituyen el habla. Sino que la expresión enlaza más bien con una manera de hablar según la cual «la palabra» tiene un significado colectivo e implica una relación social. La palabra que a uno se le dice, también la palabra que a uno se le da, o cuando alguien dice refiriéndose a una promesa «eso no son más que palabras», no significa una sola palabra, y aun cuando sea la única palabra «sí», ello significa más, infinitamente más, que lo que una persona pueda «dar a entender». Cuando Lutero traduce por *Wort* («Palabra») el *Logos* del que se habla en el prólogo del Evangelio de Juan, detrás de ello se encuentra toda una teología de la Palabra, una teología que –por lo menos– se remonta a las interpretaciones que da san Agustín de la Trinidad. Con todo, incluso el lector sencillo va a entender que Jesucristo, para el creyente, es la pa-

labra (o promesa) viva, hecha carne. Cuando en lo sucesivo preguntemos acerca de la verdad de la palabra, no se tratará de una palabra determinada, ni tampoco de la palabra que, por su contenido, significa la promesa de salvación; pero, no obstante, habrá que mantener bien presente que la palabra «vive entre los hombres» y que la palabra, en todas sus manifestaciones en las que se es enteramente lo que es, tiene una propia existencia fiablemente estable. A fin de cuentas, es siempre la palabra la que «es», sea que una persona existe en la palabra o salga fiadora de la palabra, por ser quien la ha pronunciado, o como aquel que toma a alguien la palabra. La palabra «es» ella misma. La palabra, a pesar de que se pronuncie una sola vez, está ahí permanentemente, como mensaje de salvación, como bendición o maldición, como oración, o también como precepto y ley y juicio proclamado, o como la saga de los poetas y el principio fundamental de los filósofos. Da la impresión de ser más que una realidad externa que se pueda decir de tal palabra que «está escrita» y que esa palabra se documenta a sí misma. Pues bien, a esas maneras de ser palabra, que –según su propio sentido de vigencia– «hacen cosas» y no pretenden simplemente comunicar algo verdadero, a esas maneras es a las que se les plantea la pregunta acerca de qué es lo que puede significar que sean verdaderas y que lo sean como palabra. Enlazo así con la conocida problemática de Austin encaminada a hacer que la palabra poética sea visible en su rango óntico.

Para hacer que esta pregunta sea significativa, hemos de aclarar lo que aquí puede significar «verdad». Está claro que la definición tradicional de la verdad como *adaequatio rei et intellectus* no desempeña ninguna función allá donde la palabra no se entiende como un enunciado acerca de algo, sino que, como una existencia propia, eleva y cumple en sí misma una pretensión óntica. Pues el singular designado, el número singular, que corresponde a «la» palabra, contenía en sí mismo una inadecuación lógica esencial, porque la palabra señala hacia una infinitud intrínseca de posibles respuestas (*Antworten*, palabras de réplica), todas las cuales son «adecuadas» (y, por tanto, ninguna lo es). Habrá que pensar en la *aletheia* griega, cuyo significado fundamental nos enseñó Heidegger. No me refiero únicamente al sentido de *a-letheia* con alfa privativa, como acción de desvelar. Esta afirmación, como tal, no era tan nueva, y hacía ya mucho tiempo que se había visto que, en conexión con verbos de de-

cir, *aletheia* tiene el sentido de lo que no se oculta, de lo que se dice sin rodeos (Humboldt). «No me engañes» (μή με λάθης), dice Zeus a Hera, y la floreciente fantasía, así como la enorme habilidad lingüística de los griegos, ya desde Homero, entendió *aletheia* como designación de lo que no está oculto. Lo que hace que sea importante la renovación efectuada por Heidegger de la idea del sentido que da el alfa privativa a esta palabra, es que semejante palabra griega no se limita al habla, sino que se emplea también dondequiera que el término en cuestión alcanza la esfera semántica de lo que es «genuino», en el sentido de lo que «no está falseado». Y así, se dice también en griego: un amigo verdadero, oro verdadero, es decir, oro genuino, que no ofrece la falsa apariencia de ser oro. En tal contexto, lo de «desvelar» adquiere significado ontológico, es decir, caracteriza no una conducta o un manifestarse de alguien o de algo, sino el ser de ese alguien o de ese algo (así como *aletheia* puede significar la sinceridad como cualidad del carácter). Es harto asombroso que no sólo el ser que es capaz de hablar y de disimular e incluso de mentir, pueda distinguirse por su *aletheia*, sino que también el ente como tal pueda ser «verdadero», como sucede con el oro. ¿Qué puede ser eso que está allí oculto o disimulado o desfigurado, de tal manera que el no-ocultamiento –y no por una acción nuestra– pueda predicarse del ente?, ¿cómo tiene que «ser» el ser, si el ente «es» tal que puede ser falso?

La respuesta ha de partir de la experiencia obvia: sale fuera lo que está dentro. No es casual que Heidegger concediera especial atención al concepto aristotélico de *physis*, un concepto que caracteriza el *status* ontológico de lo que va creciendo por sí mismo. Pero, ¿qué significa que el ser mismo es tal, que el ente tenga primero que salir fuera como lo que es y, más aún, que pueda ser «falso», como el oro falso? ¿Qué clase de ocultamiento es ése que pertenece tanto al ente como el desvelarse con el que el ente llega a la presencia? El no-ocultamiento que corresponde al ente, ese no-ocultamiento por el cual sale fuera, parece que es en sí mismo como un «allí» absoluto, como la luz en la descripción aristotélica del *nous poietikos* y como la «iluminación» que se abre en el ser en cuanto ser.

Mientras Heidegger, desde una analítica existencial del existir humano, intentaba todavía dilucidar la situación de la cuestión que

interroga acerca del ser, era difícil eludir la consecuencia de que el genuino existir humano es ser ahí y ser «ahí» para lo otro. Es verdad que Heidegger había puesto el máximo empeño en oponer la movilidad del existir humano, su estructura de proyección, al idealismo de la subjetividad trascendental y a las ideas que con él flotaban. Y, desde luego, quiso diferenciar fundamentalmente la estructura de cura (o preocupación) del existir humano de los conceptos guías idealistas acerca de una «conciencia en general» o de un «saber absoluto». No habrá que ignorar tampoco que la autenticidad e inautenticidad pertenecen «de manera igualmente original» a la totalidad de la estructura del existir humano, y que las habladurías pertenecen al existir humano lo mismo que la palabra o el silencio. Un sentido de la autenticidad podría fluir, desde lo que el primitivo Heidegger había denominado «irresolución dispuesta por la angustia», no sólo hacia el silencio, sino también hacia la ruptura del silencio, hacia la palabra. Y, ciertamente, en la obra *Sein und Zeit* se había aceptado plenamente el desafío que el concepto griego del *logos* había representado ya desde el principio para el «teólogo cristiano» Heidegger. (Así se denominaba todavía a sí mismo Heidegger, cuando trabajaba ya en la obra de su vida, aunque todavía no era profesor titular de filosofía). Allí el lenguaje se concibe ya como un existencial, a saber, como una determinación del ser humano, que se distingue por la comprensión del ser. Pero así como la esencia de la verdad, a partir del mantenerse en sí y de la insistencia del existir humano, seguía refiriéndose hacia el «misterio» y hacia su absoluto ocultamiento como hacia lo otro suyo, así también la palabra y el lenguaje poseen, sí, la referencia existencial al oír y al callar, pero lo que era «verdadero» y lo que allí «salía» era precisamente la existencia, el «ser ahí» (o existir humano) que quedaba a la espera de su ser ante la nada. Ciertamente, la palabra, aun así, no era lo enunciado por la *apophansis* aristotélica, que, en cuanto algo dicho, se diluye en lo que dice y muestra (ἐν τῷ δηλοῦν), sino que tenía el carácter temporal de la singularidad y del acontecimiento. Pero, ¿qué es lo que era aquí un acontecimiento?, ¿y qué es lo que ahí sucedía? Heidegger vio entonces muy bien cómo la «palabra» –con necesidad intrínseca– «llegaba a las habladurías» y caía en ellas, y que también el destino del pensar está dispuesto en esa ambigüedad de la autenticidad y de la caída, del ser y de la apariencia. Sin embargo, que la palabra,

como palabra, no sólo sea un desvelar, sino igualmente, y precisamente por eso, haya de estar velando y ocultando, eso no se podía comprender desde la analítica trascendental del existir humano. Todavía en la famosa confrontación de Davos (Suiza) con el autor de la obra *Philosophie der symbolischen Formen*, Heidegger insistía en la autocomprensión del existir humano frente al mundo intermedio de las formas.

Sin embargo, si el desvelar y el velar se conciben realmente como momentos estructurales del «ser», si la temporalidad corresponde al ser y no sólo al ente, que mantiene el puesto al ser, entonces persiste, sí, la distinción del hombre consistente en «ser ahí», y persiste igualmente no sólo el hallarse en casa en el lenguaje, sino que en el lenguaje que hablamos el uno con el otro, el «ser» está ahí. Y todo esto no por una resolución existencial, que uno pudiera también omitir, sino porque el estado de resolución del ser-ahí es apertura para el «ahí». Pero entonces, a partir de él, no habrá que pensar como si la palabra auténtica fuese la palabra de la autenticidad –y no la palabra de las habladuras–, sino que lo que es la palabra auténtica –la palabra como palabra verdadera– habrá que determinarlo a partir del ser, afirmando que es la palabra en la que acontece verdad. De este modo, podremos enlazar con las ideas posteriores de Heidegger y plantear la cuestión acerca de la verdad de la palabra. Tal vez, al plantear esta cuestión, podremos acercarnos de forma concreta a las ideas de Heidegger y así a locuciones enigmáticas como la que habla de la «iluminación del ser».

¿Qué es la palabra «auténtica», es decir, no la palabra en la que se diga algo verdadero o incluso la suprema verdad, sino la «palabra» en el sentido más propio? Ser palabra significa ser diciendo. Y, dentro de la infinita diversidad en la que se hallan las palabras para poder escoger aquellas que sean las que más digan, hemos de volver a reflexionar sobre el carácter de lo que verdaderamente es «una palabra»: que la palabra esté y que uno esté en ella. Esto implica evidentemente que la palabra, con lo que ella dice o con lo que ella hace diciendo, eleva una permanente pretensión de validez, y ya me referí a que el misterio de la posibilidad de escritura de la palabra confirma esta pretensión. Por eso, no es tan arbitrario ni tan absurdo, como podría parecer a primera vista, que yo defina como «texto» a la palabra que está diciendo genuinamente. Esto, obviamente, tiene

sólo un sentido metodológico. Con ello no debe negarse la autenticidad, la originalidad, la fuerza significativa, el poder de decisión, que se hallan en el habla viva o en la oración, en el sermón, en la bendición y maldición, en el discurso político. Simplemente, se aísla metodológicamente la cuestión acerca de lo que hace que la palabra como palabra sea verdadera. El hecho de que haya también textos que sólo recuperen su ser de palabras en el acto de su intelección, de su lectura en público, de su proclamación, no modifica el hecho de que el contenido del texto, y nada más que él, sea lo que aquí revive, es decir, la palabra potencial que dice algo. El que esté ahí cuando hay «texto» hace patente lo que la palabra es como decidora, es decir, lo que constituye su ser de decir.

A la propiedad de decir, que es propio de la palabra, aislado de esta manera, es a lo que denomino «enunciado» (o «declaración»). Pues, en realidad, el enunciado, a pesar de toda la problemática de su uso y de su abuso, por ejemplo, en los procesos judiciales (en los que se entiende como «declaración»), es algo que puede fijarse por su esencia misma y, aunque no es irrevocable, sin embargo es válido sin tal revocación, es decir, por de pronto. Su validez incluye el que sea válido lo que en él se dice, y que eso sea lo únicamente válido; en todo ello la controversia en torno al contenido claro y unívoco de un enunciado, y en torno a si está justificado el recurrir a él, confirma indirectamente la pretensión de claridad unívoca. Consta sin más que el enunciado (o declaración) de los testigos ante el tribunal no adquiere de veras su valor de verdad sino a partir del contexto de la indagación. De este modo, la palabra «enunciado» se impuso precisamente en el contexto hermenéutico, por ejemplo, en la exégesis teológica o en la estética literaria, porque este término es capaz de indicar que se trata puramente de lo dicho como tal, sin que haya que remitir a la ocasionalidad del autor, y que tan sólo la interpretación del texto como un conjunto es lo que hace visible su significado. Por tanto, es un gran error que, por tal concentración en el texto, cuyo enunciado es como una totalidad, quisiera debilitarse el carácter de suceso de la palabra. Es entonces cuando este carácter resalta en su plena significación.

Ahora bien, hay ciertamente fijación escrita de lo hablado, aunque no se trate de un texto en el pleno sentido de la palabra. Así, por ejemplo, todas las anotaciones privadas, los apuntes, las notas fina-

les que se toman de lo hablado, servirán únicamente como un apoyo para la memoria. Aquí está claro que la anotación escrita no adquiere su vida sino remitiéndose a la memoria fresca. Semejante texto no se enuncia por sí mismo. Y, por tanto, si fuera publicado en sí, no «dice» nada que diga algo. Semejante texto es sólo el vestigio escrito de un recuerdo vivo por sí mismo. Por el contrario, al desligarse, queda claro en qué sentido hay textos que tienen realmente el carácter de enunciado, es decir, que son una palabra en el sentido explicado anteriormente, una palabra que está dicha (y no sólo algo transmitido). Por tanto, definimos más concretamente la palabra como lo que dice por el hecho de que está dicho lo que dice. Y nos preguntamos de nuevo qué palabra, que es así una palabra dicha, es la que más dice y, por tanto, la que puede llamarse «verdadera».

Distinguimos tres formas de texto que, en este sentido, son «enunciado»: el texto religioso, el texto jurídico y el texto literario, debiendo quizás este último diferenciarse más todavía para abarcar distintas formas de enunciado, como son la palabra poética, la sentencia especulativa de los filósofos y la unidad lógica fundamental del juicio predicativo. Pues también a este último hay que incluirlo, por cuanto el carácter general de la palabra es ser diciendo y, por tanto, ninguna palabra es separable del mero hecho de hacer presente mostrando —lo que llamamos juicio—, cuando el juicio se halla en el contexto de una argumentación.

Pues bien, la diferencia entre estos modos de palabras residirá exclusivamente en el carácter de palabra, y no afluirá sólo a la palabra desde fuera, desde las circunstancias de su ser de palabra dicha. Lo que ha sido dicho se cuenta —en todas sus manifestaciones— entre la «literatura». Pues precisamente caracteriza a la literatura el hecho de que su hallarse escrita no representa una mengua de su ser original, de su ser oral y vivo, sino que es su forma óptica originaria, que a su vez admite y requiere el acto secundario del leer o del hablar. En coordinación con estos tres modos fundamentales de textos se pueden situar tres formas fundamentales de decir: la promesa, el anuncio y el enunciado (o declaración) en sentido estricto, que puede ser enunciado en sentido destacado, porque la declaración conduce hasta su verdadero fin y, de esta manera, es la palabra que más dice.

Con ello no se excluirá que, por ejemplo, el texto religioso —pero también el texto jurídico— sea «declaración» en toda la extensión de

nuestro concepto, es decir, que en su modo de realidad oral o escrito, contenga el carácter específico de su decir. Por tanto, no sucede que un enunciado que no fuera todavía promesa, se convierta sólo en promesa por el hecho de que alguien se lo diga amistosamente a alguien, por ejemplo, como consuelo o para infundir seguridad; dicho enunciado tiene en sí mismo el carácter de promesa y ha de ser entendido como tal. Pero esto quiere decir que en la promesa el lenguaje se sobrepasa a sí mismo. Bien sea que esté orientada hacia la antigua alianza o hacia la nueva, la promesa no tiene su plenitud en sí misma, a la manera que un poema tiene su plenitud en sí mismo. Por eso, la palabra solemne de promesa encuentra —por decirlo así— su plenitud en la aceptación de la misma con fe, al igual que cualquier promesa no llega a ser vinculante, sino cuando es aceptada. De manera parecida, un texto jurídico, que formula una ley o un juicio, es vinculante en cuanto es promulgado, pero como texto promulgado no encuentra su plenitud en sí mismo, sino tan sólo en cuanto es ejecutado o llevado a la práctica. También un mero relato «histórico» se distingue de un texto poético en que este último tiene su plenitud en sí mismo. Consideremos el ejemplo del evangelio. En él el evangelista narra una historia. Un cronista o un historiador podría narrar también esa historia, o un poeta. Pero la pretensión del decir, esa pretensión que surge con la «lectura» (o «lección») de esa historia —y todo leer es en el fondo una lectura (o lección)— es, evidentemente, desde un principio un propio decir, al que yo he denominado promesa. Pues se trata de la Buena Nueva. Ese texto, desde luego, puede leerse también de otra manera, por ejemplo, movido por el interés del historiador, que quiere examinar críticamente su valor como fuente. Pero si el historiador no entiende el enunciado del texto según el carácter de promesa que posee, no podría hacer tampoco un adecuado uso del mismo para su crítica de las fuentes. Como dice la hermenéutica: el texto tiene su alcance, en relación con el cual hay que entenderlo. A su vez, es posible también leer ese mismo texto desde un punto de vista literario, por ejemplo, atendiendo al recurso artístico de que se sirve para dar vida y colorido a su exposición, o atendiendo a su composición, a los recursos estilísticos de carácter sintáctico o de carácter semántico. Y es indudable que, especialmente en el Antiguo Testamento, hay también alta poesía con recursos artísticos que saltan a la vista. Y, no obstante, in-

cluso un texto como el *Cantar de los cantares* se halla en el contexto de la Sagrada Escritura, es decir, exige ser entendido como promesa. Aquí, ciertamente, el contexto, que a su vez es una realidad textual puramente lingüística, es el que confiere a un cántico de amor el carácter de promesa. Hay que relacionar también con este horizonte unos textos tan modestos literariamente, tan poco artísticos, como los evangelios sinópticos. Por tanto, el carácter de promesa que tales textos poseen habrá que deducirlo de su alcance, un alcance que se halla indicado por el contexto.

Puede uno preguntarse críticamente si el carácter religioso de tales textos, que habla desde ellos mismos, constituye ya como tal su carácter de promesa, o bien si es el carácter especial de las religiones de redención y de revelación —que en sentido propio son «religiones del libro», como la religión judía, la cristiana y la islámica— el que confiere a sus Escrituras el carácter de promesa. En realidad, el mundo del mito, es decir, el mundo de toda tradición religiosa que no conoce algo así como textos canónicos, podría generar una hermenéutica enteramente distinta. Existen, por ejemplo, los «enunciados» que se pueden descubrir detrás del texto poético de los griegos en sus mitos y sagas. Ciertamente, no son lo que son por la estructura misma del texto, es decir, de la palabra que allí está. Pero, no obstante, son «saga», esto es, «recital» que habla por nada más que por el hecho de ser dicho (o recitado). Tales mundos de tradición religiosa, ¿llegaríamos a conocerlos, si no estuvieran insertos —por decirlo así— en las formas literarias de la tradición? Los métodos de la investigación estructuralista de los mitos, que disfrutan de tanto prestigio, pero también el interés hermenéutico, comienzan con la pregunta acerca de por qué los mitos no relatan tantas cosas como las que dicen a una persona, cuando ésta los encuentra en la poesía. Lo que dicen a una persona reside en el enunciado que ellos son y, que tal vez por necesidad, insta a la fijación y quizás incluso a la fijación acumulativa por medio de la poesía que interpreta los mitos. De este modo, el problema hermenéutico de la interpretación de los mitos tendrá su lugar legítimo entre las formas de la palabra literaria¹.

1. El significado que tiene la tradición religiosa para la adopción de un estilo poético, es algo de lo que todos tienen conciencia desde la publicación de la obra de Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*. Compárese también la limitación crítica que Paul Ricoeur hace de la «geometría» estructuralista.

Una consideración parecida podría aplicarse al carácter de anuncio. Este carácter parece que corresponde específicamente a las declaraciones jurídicas. Abarca la amplia escala de las disposiciones que son anunciadas públicamente, la promulgación de leyes y, finalmente, incluso los códigos jurídicos y las constituciones escritas, las sentencias judiciales, etc. Las etapas textuales que en estos casos se recorren y el carácter de literatura hacia el cual fluye la tradición jurídica, retienen claramente su propio carácter del acto de decir. Dicen cosas que tienen validez o vigencia en el sentido jurídico de la palabra, y pueden entenderse únicamente considerando este alcance de su exigencia de validez. Aquí es evidente que tal exigencia de validez de la palabra no le corresponde a ésta por el hecho de estar escrita. Pero es evidente también, a la inversa, que la posibilidad de codificar tales vigencias no es incidental ni casual. En ellas es donde se consuma en cierto modo el sentido de decir que poseen tales enunciados. Pues que una disposición o una ley universal pueda fijarse por escrito en su pleno sentido de palabra, es algo que se basa evidentemente en que ha de tener vigencia de manera inmutable y para todos. Lo que *ahí* está y lo que *está* ahí, mientras no se revoque, constituye evidentemente el carácter de vigencia esencial del anuncio que corresponde a semejante texto. Por eso, se habla de la promulgación de una ley o de la publicación de la misma como plazo que anuncia su vigencia. El que la interpretación de tal palabra o texto constituya una tarea específica de la creación jurídica, no modifica para nada el hecho de que la declaración quiera ser clara y distinta en sí misma, ni altera para nada su obligatoriedad legal. La tarea hermenéutica que aquí se plantea es una tarea de juristas y puede tener en forma secundaria una faceta de historia del derecho y, quizás incluso, una faceta de historia de la literatura. Pero, de todos modos, la palabra, en esta forma de anuncio, sigue siendo enunciado o declaración, es decir, quiere ser verdadera como palabra.

Pues bien, si volvemos ahora nuestra atención a los enunciados, en el sentido eminente de la palabra, que pertenecen sobre todo al sentido más estricto de literatura, entonces es desconcertante la abundancia de formas de enunciados que se encuentran. Me parece que está justificado metodológicamente limitar nuestra cuestión a la palabra del género de literatura denominado «bellas letras». Evidentemente, no es casual que la «literatura» signifique en sentido estricto

to «bellas letras», es decir, textos que no se hallan encuadrados en ningún otro contexto de significado, o en los que puede prescindirse de todos los encuadramientos posibles, como pudieran ser el uso cultural, el jurídico, el científico e incluso el uso filosófico. Desde antiguo, el sentido de lo bello, de lo *kalon*, es que en ello se encuentra lo que es deseable por sí mismo, es decir, lo que no ilumina por ninguna otra razón sino por su propia manifestación, la cual reclama de manera obvia aplauso y aprobación. Esto no significa, ni mucho menos, trasladar el problema hermenéutico al ámbito de competencia de la estética. Todo lo contrario: la cuestión acerca de la verdad de la palabra se plantea a la palabra literaria con la conciencia de que esta cuestión no tiene verdadera carta de ciudadanía en la estética tradicional. Es cierto que el arte de la palabra, la poesía, fue desde antiguo objeto especial de reflexión y, en todo caso, lo fue antes de que se considerasen como temas específicos otras clases de artes. Si se quiere incluir a alguien como Vitrubio o, en otro campo, a los teóricos de la música, entonces ambas cosas son doctrinas prácticas del arte y, en el fondo, lo es también toda *ars poetica*. Para los filósofos, la poesía fue principalmente tema de reflexión, y no por casualidad. La poesía fue la antigua rival de la pretensión propia con que se alza la filosofía. Así lo atestigua no sólo la crítica que Platón hace de los poetas, sino también el interés especial que Aristóteles tiene por el arte poética. A esto se añadía la vecindad entre poesía y retórica, a la que muy pronto se le dedicó ya una reflexión versada en el arte². La retórica fue productiva en muchos aspectos, y tuvo carácter fundamental para numerosas creaciones de conceptos en el terreno de la contemplación del arte. Por de pronto, el concepto del estilo, del *stilus scribendi*, da elocuente testimonio.

A pesar de todo, habrá que preguntarse si el papel de la poesía, dentro de la estética, llegó jamás a su pleno derecho. Ahí tenemos el concepto estético fundamental –dominante durante dos milenios– de la *mimesis*, de la *imitatio*, de la imitación³. Originalmente, la poesía estuvo estrechamente asociada a las artes transitorias, como son la danza y la música, y encontró aplicación principalmente en el arte

2. Piénsese en la συναγωγή τεχνῶν de Aristóteles.

3. Sobre el concepto de mimesis cf., además de lo que precede, los estudios: *Dichtung und Mimesis y Das Spiel der Kunst*, en *Gesammelten Werke*: en adelante citadas como *Obras completas* VIII, 80-85 y 86-93).

del teatro. Pero ya en Platón algunas artes visuales, como la escultura y la pintura, se aducen como ilustración. Y algo parecido sucede en Aristóteles. Sin embargo, fue principalmente Platón quien, mediante el concepto ocular del *eidos*, interpreta el mundo existente como imitación, y la poesía como imitación de ella, es decir, como imitación de la imitación. Así, el concepto de la *mimesis* fue alejado enteramente de su origen. Todavía en la definición que Hegel da de lo bello como manifestación sensible de la idea, se sigue escuchando a Platón. Y toda la proclamación romántica de la poesía universal no suprimió la aporía que mantiene encajada al arte de la palabra entre la retórica y la estética.

Así que la cuestión acerca de la verdad de la palabra no puede basarse en tantos prolegómenos. Y menos aún cuando en la sistemática de las artes, que tiene por autor a Hegel, no encontramos más que apuntes sin desarrollar. La brecha abierta por Heidegger a través de la conceptualidad tradicional de la metafísica y de la estética, abrió en este punto un nuevo acceso, al interpretar la obra de arte como la puesta-por-obra de la verdad, y al defender, en contra de todo dualismo ontológico, la unidad sensorial y moral de la obra de arte⁴. De este modo, Heidegger acreditó de nuevo, en relación con todas las artes, la idea romántica de la posición que ocupa la labor poética. Pero también, partiendo de sus ideas, parece que es mucho más fácil decir cómo en la obra de arte plástica resalta el verdadero ser del color, o en la obra arquitectónica el verdadero ser de la piedra, que decir cómo resalta en la obra poética la palabra verdadera. Ahí está nuestra cuestión.

¿Qué significa que en la poesía resalte la palabra? Así como los colores son más resplandecientes en la obra de arte, y la piedra es más sustentadora en la obra arquitectónica, así también la palabra en la obra poética dice más que en otras partes. Tal es la tesis. Si esta tesis puede ser convincente, entonces la cuestión general acerca de la verdad de la palabra puede hallar respuesta a partir de esta perfección de la palabra. Pero, ¿qué significa que la palabra «dice más»? Para esto, nuestra concatenación metodológica entre la palabra y el texto es una buena preparación. Evidentemente, no la letra muerta

4. Cf., a propósito, *Die Wahrheit des Kunstwerks*, en *Obras completas* III, 249-261. Sobre lo que sigue, cf. también *Philosophie und Poesie*, en *Obras completas* VIII, 232-239.

de la escritura, sino únicamente la palabra (hablada o leída) que ha resucitado de nuevo es la que puede contarse entre lo que posee el ser propio de la obra artística. En todo ello podemos dejar enteramente a un lado la cuestión acerca del significado histórico y genético de que algo se haya puesto por escrito. Lo que el paso por la escritura realiza metodológicamente es aquí tan sólo el descubrimiento de la índole óptica y propiamente lingüística de la palabra y, especialmente, del enunciado poético. Tendremos que examinar si el paso por la escritura, en el caso de las «bellas letras», descubre además otras cosas, aparte de las que pueden aplicarse a otros casos de un texto real.

En primer lugar, aparece visiblemente lo común, por ejemplo, la desaparición del autor o su transformación en la figura ideal del hablante. En el caso de documentos religiosos, esto se intensifica a menudo hasta la ficción, como si el dios fuera el hablante. Y, en el caso de una sentencia jurídica, se dice expresamente: «En nombre de la ley». Por consiguiente, entender tales textos no puede significar, como se dice desde Schleiermacher, reproducir el acto productivo. En lo que respecta al texto literario, habrá que deducir de ahí la misma conclusión de que, también en este caso, la interpretación psicológica no posee la adecuación hermenéutica que se le asigna. En todos estos casos, el enunciado del texto no debe entenderse como un fenómeno que exprese la interioridad del alma (y que, a menudo, no puede atribuirse siquiera a un único autor). Sin embargo, es evidente que muy diversos hablantes ideales son los que a uno le prometen una proclamación religiosa de salvación o los que pronuncian juicios en nombre de la ley o... pero en ese «o» se queda uno atascado. ¿Habrá que decir: [o] los que a uno le hablan como poetas?, ¿no sería más adecuado que aquí se dijera únicamente que la poesía habla? Y yo añadiría: mejor y más genuinamente a través del oyente, del espectador —o incluso únicamente a través del lector— que a través de quien allí habla realmente algo, el recitador, el actor dramático o el que lee en público. Pues indudablemente tales hablantes (aunque sea el autor mismo el que realice el papel de recitador o de actor dramático) se encuentran frente al texto en una función secundaria, ya que obligan al texto a entrar en lo aleatorio de una sola y singular presentación. Es una prueba de desconocimiento sobre lo que es la literatura querer reducir la estructura literaria a la opinión expresada por

el autor. Aquí es enteramente convincente la distinción con respecto a las anotaciones que uno toma, o a las informaciones que esa persona da a otras. El texto literario no es secundario, como lo son tales anotaciones o informaciones con respecto a un primer acto de hablar, que es el que originalmente expresa la opinión. Sucede inversamente que toda interpretación posterior –incluso la interpretación dada por el propio autor– se ordena hacia el texto y no, por ejemplo, en el sentido de que el autor quiera refrescar un oscuro recuerdo de algo que él hubiera deseado decir, recurriendo para ello a sus trabajos preparatorios. El retroceso a las variantes es a menudo imprescindible para establecer el texto. Pero a toda fijación de un texto le precede la acción de entenderlo. Aquel que, en vista de que son así las cosas, tema por la objetividad de la interpretación, debería preocuparse más bien en pensar si el hecho de explicar un texto literario recurriendo a la opinión expresada por su autor, no destruye quizás el sentido de la literatura en general.

Claro que esto, por de pronto, no es más que un deslinde negativo, por el cual llega a hacerse convincente la autonomía de la palabra o del texto. Pero, ¿en qué se funda esa autonomía?, ¿cómo la palabra puede ser la que diga tanto y la que sea tan significativa, que incluso el autor no sepa, sino que tenga que escuchar la palabra? Un primer sentido del eminente ser decididor que posee un texto literario se ha encontrado ciertamente con la constatación negativa de la autonomía de la palabra. Es realmente singular que un texto literario eleve su voz –como quien dice– por sí mismo y no hable en nombre de nadie, ni siquiera en nombre de un dios o de una ley. Pues bien, yo afirmo: el hablante ideal de tal palabra es el lector ideal. Habría que exponer aquí más detalladamente que esta proposición no contiene tampoco ninguna limitación histórica. Incluso para las culturas pre-literarias, por ejemplo, para la tradición oral de las epopeyas, sigue siendo verdad que existe tal «lector» ideal, es decir, que existe un oyente que, a través de toda (o de una sola) recitación, escucha lo que únicamente se percibe con el oído interior. Él, partiendo de esa norma y medida, sabe enjuiciar incluso a los rapsodas –según sabemos por el viejo motivo de los certámenes de canto–. Semejante oyente ideal es también el lector ideal⁵. Aparte de eso, habría que

5. Cf. un análisis más detallado en los siguientes estudios: *Stimme und Sprache y Hören-Sehe-Lesen*, en *Obras completas* VIII, 258-270 y 271-178.

exponer más detalladamente por qué –a diferencia de la lectura en público o de la recitación– el leer no es una reproducción del original, sino que comparte inmediatamente la idealidad del original, porque el leer en general no deja que le impongan forzosamente la contingencia de una reproducción. En este punto, las investigaciones del fenomenólogo polaco Roman Ingarden acerca del carácter de esquema de la palabra literaria son las que han señalado la dirección. Sería también de gran fuerza reveladora aducir como comparación el problema de la música absoluta y de su notación musical, que es lo que le da su fijación. Se probaría con el musicólogo Georgiades qué diferencia hay entre una notación aquí y una notación allí, y entre una palabra aquí y un tono allí, y con ello también entre la obra literaria y el conjunto de notas. El ejemplo de la música tiene indudablemente la peculiaridad de que hay que hacer música y de que incluso el oyente de la música tiene que cooperar, casi como aquel que acompaña con su voz los cantos. La lectura del texto de la notación no es como la lectura de un texto lingüístico. Lo sería únicamente si fuera un hacer «interno», por medio del cual uno no se fijara sino que conservara la libertad de flujo de la imaginación, como el lector. Pero, en el caso de la música, la interpretación se le da previamente al oyente por medio de la música, por muy grande que sea la libertad que el oyente ejerce en todo ello. El músico, como quien toca un instrumento y, en caso dado, como director de orquesta, ocupa un lugar intermedio: él tiene que ser un intérprete, en el sentido más verdadero de la palabra, situado precisamente entre el compositor y el oyente. Es lo mismo que vemos en el teatro: en él la representación del papel es una interpretación que se halla entre el texto literario y el espectador. Esto, para el espectador, no es una realización suya, como lo es la lectura, cuando uno lee para sí mismo alguna cosa en voz alta. En efecto, uno mismo es quien en este caso «reproduce», quien saca algo de sí y le da el ser. Cuando uno lee en voz alta para sí mismo con su propia voz, como sucedía siempre con la lectura en la antigüedad y como persistió hasta muy entrada la edad media, lo que uno realiza de veras es la propia lectura, y permanece en sí mismo, entendiendo el texto, y no entendiendo a otro que le esté leyendo en voz alta el texto y que con ello ha entendido el texto a su manera. Pero ni siquiera entonces semejante lectura en voz alta es una verdadera reproducción, sino un servicio al amo que quiere en-

tender, como si fuera él mismo el que lee. Por eso, suena de manera enteramente distinta, cuando uno se limita a leer el texto en voz alta o a recitarlo, y cuando un actor se esfuerza en producir de nuevo verdaderamente el texto. Aquí hay, desde luego, transiciones difusas. Un genial lector en público, como Ludwig Tiecke, sobre todo cuando recitaba a Shakespeare, parece que dominaba tan perfectamente las variaciones del lenguaje, que daba la sensación de ser una representación teatral efectuada por un solo actor.

Pero ¿qué sucede con el verdadero teatro, con el teatro literario, que ofrece la representación de un texto poético? En ese caso los actores tienen que representar sus papeles y deben atenerse en mayor o menor grado a las ideas del director de escena. Tan sólo en un supuesto ideal, el director de escena hará que sus actores se familiaricen tanto con el conjunto de su propia interpretación de la pieza literaria, que esta interpretación contribuirá a plasmar la encarnación de los diversos papeles. Con director de escena o sin él, con director de orquesta o sin él, la pieza —en su representación— será siempre interpretación, la cual, como una realización propia, se le da ya previamente al espectador.

Pero todo esto debe quedar pospuesto ante la apremiante pregunta que hay que dirigir a la *palabra* «que dice», interrogando qué es lo que hace diciendo, cuando está diciendo en sentido eminente. Aquí nos sorprende la gran abundancia de diferencias entre los diversos géneros y estilos: desde la epopeya y el drama, la lírica y la prosa literaria, la narración ingenua, la sencillez de un cantar, las formas de narración mítica, de narración de cuentos, de narración didáctica, meditativa, reflexiva, de reportaje, hermética, hasta llegar a la *poésie pure*. Si todo eso puede ser literatura, es decir, si en todas estas formas la palabra habla como palabra, con la autonomía antes descrita, entonces se desvanece por completo el hablante o lector ideal, que nosotros hemos tratado de construir, y no nos ayuda en absoluto para resolver la cuestión acerca de cómo la palabra está diciendo, esa palabra cuyo acto se lo impusimos nosotros. Pues bien, no es sólo —ciertamente— la variedad de lo que la palabra de la literatura dice, y la diferente manera que tiene de decir su palabra, lo que hace que aquí nos estanquemos. Sino que parece que, desde un principio, es convincente que la palabra, que es capaz de hablar por sí misma, no pueda caracterizarse únicamente por lo que ella indica

con su contenido. En las artes plásticas sucede lo mismo, y por las mismas razones. El que contempla únicamente el objeto representado en una pintura, pasa de largo evidentemente por lo que hace que esa pintura sea una obra de arte, y los pintores «no figurativos» de la actualidad se lo pueden explicar claramente a cualquiera. El valor informativo que tiene, por ejemplo, una representación en el catálogo de ventas de plantas ornamentales es ciertamente mayor que el de la orgía de colores que hay en una pintura floral de Nolde. Inversamente, a partir de aquí podremos entender por qué las composiciones de colores, que prescinden de todo lo figurativo, puedan ser no obstante tan convincentes como, por ejemplo, un bodegón floral de estilo flamenco. Es verdad que parece como si sugerencias de sentido, resonancias, posibilidades de enlace estuvieran siempre en juego en nuestra habitual contemplación de los objetos, pero no nos llevan hacia sí mismas, sino que vuelven nuestra mirada hacia las nuevas estructuras de orden que hacen que tales composiciones de colores sean un cuadro, sin necesidad de ser una representación. Esto mismo no puede ofrecérselo el mundo de la vida práctica con el dominio de sus finalidades. Parece que sucede lo mismo con la palabra poética. Claro que la palabra poética no cesará nunca de constar de palabras o de rudimentos de palabras que tengan significado, y de constituir la unidad de un todo hablado y de un todo de sentido. Y no cesará nunca ni siquiera como *poésie pure*. Claro que la estructura de orden en la que está plasmada, no se revela ya mediante la habitual orientación de sentido que tiene el habla con su sintaxis gramatical que domina nuestras formas de comunicación.

No obstante, la situación extrema de las modernas artes plásticas a mí me parece muy útil metodológicamente para excluir de la pregunta acerca de la verdad de la obra artística –y, en nuestro caso, de la palabra poética– la orientación equivocada que se orienta por su contenido comunicativo. Pero preserva también de la confusión inversa, como si no interesara para nada lo representado y lo dicho, que uno reconoce. La palabra que más dice no es ciertamente una palabra que nos insta y nos sorprende como mera estructura de sonidos. El decir no existe en sí mismo, sino que siempre dice algo. Y, cuando lo dicho por el decir está enteramente ahí, entonces la palabra está diciendo, y sin ello no sería nada. Y, no obstante, la palabra se ha ido extinguiendo y no ha sido considerada en sí misma. Si la

atención se hubiera dirigido primariamente a la manera del decir, a que se ha dicho una cosa bonita, entonces —como en toda elocuencia retórica— se pierde el poder óptico de la palabra y el poder objetivo del habla. Y, no obstante, en el «cómo» de lo que se ha dicho, en cuanto tal, tiene que residir el que un texto hable por sí mismo, aunque no de tal manera que la estructura de la forma como tal, prescindiendo del sentido que quiere tener el habla, o (tratándose de un cuadro) prescindiendo del sentido que quiere tener lo representado, fuera el enunciado. En efecto, el contenido objetivo, que por medio del arte de hablar o de las artes plásticas se eleva a presencia tan absoluta, es lo que hace también precisamente que palidezca sobre ello toda referencia a un ser real o a lo que ha sido, más aún, que palidezca conjuntamente toda desviación hacia el «cómo» de lo que ha sido dicho. Parece como si el «cómo» de lo que se ha dicho, que sin duda alguna distingue al arte de lo que no es arte, se mostrara únicamente para superarse a sí mismo por completo, aunque sea sólo para una estructura de orden que aparentemente «no dice nada», pero que es en sí una estructura de orden compuesta de imagen plástica o de elementos de sentido y de sonido, como en la moderna lírica hermética. No por lo superficial de la forma y del contenido «dice más» la obra plástica o la palabra de la poesía: *ars latet arte sua*. La ciencia, con sus métodos, podrá estudiar como tema muchos aspectos de la obra artística, pero no lo único y total del «enunciado» de esa obra artística.

Sigamos con la palabra de la poesía: ¿qué es lo que surge en todo lo que esa palabra dice, cuando el enunciado se realiza? Me refiero a la autopresencia, al ser del «ahí», y no a lo que expresa el hallarse de esa palabra como objeto. No hay objetos poéticos; sólo hay representación poética de objetos (así podría variarse una conocida frase de Nietzsche).

Pero esto sería únicamente un primer paso para el desarrollo de nuestro problema. Pues ahora surge la cuestión acerca de cómo el objeto representado poéticamente llegará a ser poético por medio del lenguaje. Cuando Aristóteles pronuncia la sentencia convincente de que la poesía es más filosófica que la historia, y esto quiere decir que la poesía contiene más conocimiento real, más verdad, porque no representa las cosas tal como sucedieron, sino como podrían haber sucedido, entonces se plantea la siguiente cuestión: ¿cómo hace

eso la poesía?, ¿representando lo idealizado, en vez de lo concreto y real? Pero el enigma está precisamente en por qué lo idealizado brota en la palabra poética como cosa concreta y real, más aún, como más real que lo real, y no, según sucede en otros casos con lo idealizado, como debilitado por la palidez del pensamiento dirigido hacia lo universal. ¿Y cómo es que, además, todo lo que resplandece en la palabra poética participa de esa transfiguración en lo esencial (a lo que sólo mal podría llamarse lo idealizado)? Por lo que respecta a esta cuestión, no debe confundirnos la variada diferenciación de la locución poética. Ella hace que la tarea sea más clara y unívoca. Se pregunta únicamente qué es lo que hace que todas esas formas de locución sean textos, es decir, qué les confiere aquella identidad lingüística «ideal» que es capaz de convertirse por completo en «texto». En todo esto podemos prescindir por completo de la amplia escala de formas de representación que se desarrollaron hasta constituir géneros literarios con exigencias estilísticas propias. Es común de todos ellos el ser «literatura». Pero lo escrito, si no tiene coherencia lingüística, difícilmente será literatura. Es probable que sólo exista un tipo de declaración lingüística fijada por escrito que apenas cumpla con esa exigencia lingüística de identidad fundamental que corresponde al texto. Ese tipo es un «texto» tal, que posee una forma lingüística intercambiable a capricho, como puede suceder a veces con la prosa científica no literaria. O lo que es lo mismo: allá donde sin menoscabo sea posible una traducción —efectuada incluso por el ordenador—, porque lo único que interese sea la función informativa del texto. Semejante caso podrá ser un caso límite ideal. Se encuentra en el umbral del no-lenguaje de los simbolismos artificiales, cuyo uso de signos es tan arbitrario como la ventaja (o desventaja) de la claridad unívoca que posee por hallarse en una coordinación fija con lo designado. Así, por ejemplo, en las ciencias naturales la publicación de resultados científicos se efectúa en inglés. Pero, incluso como ejemplo límite, este caso es muy aleccionador, pues se convierte en el punto cero de aquel grado de coherencia de la palabra aislada que evidentemente es propio de manera eximia de los textos literarios. En ellos la palabra tiene la más alta coherencia con la totalidad del texto. No vamos a seguir aquí con el difícil problema de los diferentes grados de coherencia que existen dentro de la literatura. Su intervalo de tensiones aparece claro en la

imposibilidad de dar una traducción, cosa que culmina en la poesía lírica y especialmente en la *poésie pure*. Las observaciones siguientes quieren sólo hacer patente los medios de enlace que unen a los textos con su identidad lingüística, e intentan deducir la conclusión del «ser» de tales textos, es decir, de la «verdad de la palabra».

Se trata generalmente de medios lingüísticos que vuelven a ligar al lenguaje con su sonido propio o interno, por mucho que el lenguaje se haya diluido en el entregarse a lo dicho, y que hacen precisamente que ese estado de entrega se deba al singularísimo impulso evocativo que distingue a los textos literarios. Entre estos medios se cuenta el ritmo, pura plasmación del tiempo. El ritmo se halla también en la música como en su casa, pero en el ámbito lingüístico está sometido a una propia relación de tensión con la referencia semántica, y por eso no se limita en la mayoría de los casos a formas precisas de repetición. Es difícil decir qué es lo que expresa de tal manera ese ritmo poético, que en la lectura en voz alta se siente con toda precisión dónde está malogrado. Habrá que decir fundamentalmente que se trata de un equilibrio sensible que ha de mantenerse entre el movimiento del sentido y el movimiento del sonido. Ambas tendencias del movimiento, que siempre se mezclan —y algunas veces no sin coacción— en un solo movimiento, poseen sus medios sintácticos específicos. Esos medios se extienden —en el ámbito de los sonidos— desde las formas métricas extremas (*metrum*) y el ritmo hasta las figuraciones de sonidos (onomatopeyas) que quedan por debajo de todo límite de observación consciente y que, además, están entreveradas con medios de enlace semánticos más o menos expresos. Lo que se produce así y lo que representa claramente la coherencia establecida del lenguaje poético, es lo que me gustaría denominar —con Hölderlin— el *tono*. Es lo que se mantiene en la totalidad de la estructura lingüística, y principalmente lo que, en caso de perturbación, muestra su constante fuerza determinativa por medio de la disonancia que surge. Una disonancia no es sólo precisamente un tono equivocado, sino un tono que menoscaba toda la afinación. Esto no es diferente ni en la literatura ni en la sociedad humana. Inversamente, el tono que se mantiene es tal que conserva firmemente la unidad de la estructura, con todas las diferencias y distinciones de grado de la sensibilidad para las perturbaciones y de la densidad de la coherencia que son posibles. Este to-

no que se mantiene, vincula entre sí los elementos de la locución. Da tal cohesión a la estructura en cuanto estructura, que ésta se diferencia de otra locución (de tal manera que, por ejemplo, una cita podemos reconocerla por el tono). Pero, sobre todo, se diferencia de toda clase de locución que no es «literatura» y que no tiene su afinación en sí misma, sino que la busca o la encuentra fuera de sí misma.

Los casos límites son siempre los más instructivos en cuestiones críticas. Así, por ejemplo, la manera en que Píndaro inserta siempre en el contexto de sus cantos el homenaje a los vencedores, es un elemento ocasional. Pero el vigor y la coherencia de la formación lingüística se muestra precisamente en que la estructura poética es capaz de sustentar plenamente esa dedicatoria. Y lo mismo sucede en Hölderlin, que sigue en sus himnos a Píndaro. Más aleccionadoramente aún que en tales partes ocasionales dentro de un texto, se plantea la cuestión allá donde el texto mismo, y como un conjunto, hace referencia a una realidad extralingüística, como sucede, por ejemplo, en la novela histórica o en el drama histórico. No debe pensarse que la genuina obra de arte en literatura hace que desaparezca tal referencia. La pretensión de realidad histórica se escucha indudablemente en el texto formado. El asunto no está «inventado» sencillamente. E incluso lo confirma así la libertad poética que se concede al poeta para modificar las circunstancias reales, tal como las fuentes las muestran. Precisamente el hecho de que él pueda modificarlas, más aún, de que pueda imaginárselas incluso hasta sobrepasar todo límite de las genuinas circunstancias históricas, prueba –inversamente– lo mucho que la materia de la realidad histórica queda sublimada en la formación poética, incluso cuando ésta se retiene fielmente. Esto establece una clara diferencia entre este caso y el toque artístico que muestra el arte expositivo de un historiador.

En la misma línea se halla el caso significativo en el que se trata de saber hasta qué punto la conceptualidad de la retórica es aplicable en general al medio de enlace que caracterizamos. Los recursos artísticos de la retórica son recursos artísticos de la locución, la cual –en cuanto tal– no es originalmente «literatura». Un ejemplo para ver la problemática de tal cuestión es el concepto de metáfora. Se ha negado con razón la legitimación poética del concepto de

metáfora, pero seguramente no en el sentido de que en la poesía no pueda hacerse uso de metáforas (como de cualquier otra clase del lenguaje figurado de la retórica). Sino que se piensa, más bien, en que la esencia de la locución poética no consiste en la metáfora y en el uso de metáforas. En realidad, la locución poética se logra, cuando a una locución no poética se la convierte en poética por medio del uso de metáforas. Cuando Gottfried Benn lanza improperios contra el uso poético del «así como» en la poesía, es porque él no ha conocido —ciertamente— las grandiosas y sumamente expresivas comparaciones de Homero. En realidad, la comparación y la metáfora se hallan tan afirmadas en Homero por el tono épico del narrador, que Homero vive completamente en su mundo. La ironía poética que hay en la tensión de contraste existente en las comparaciones homéricas, caracteriza precisamente la perfección de su forma. Y, así, no sólo en el caso de Kafka, en el que el realismo de ficción del relato lo motiva especialmente, sino también en el caso de la palabra poética en su totalidad puede afirmarse que ésta posee el carácter de una metáfora «absoluta» (*Allemann*), es decir, en contraste con todo lenguaje de la cotidianidad. Vemos, pues, que la locución poética posee el carácter del suspenso y de la amplitud, que surge mediante la neutralización de toda fijación óptica y que produce su transformación en la estructura. Cuando Husserl empleó para ello la expresión «modificación de la neutralidad» y afirma que, en el caso de la poesía, la reducción eidética «se ha cumplido espontáneamente», entonces sigue describiendo esta realidad desde la intencionalidad de la conciencia. Ésta es primariamente una intencionalidad de posición. Husserl ve el lenguaje de la poesía como una modificación de la sencilla fijación óptica. La relación con el objeto estará sustituida por la autorrelación de la palabra, a la que podría llamarse también autorreferencia. Pero aquí precisamente hay que dar otra orientación al pensamiento; y la crítica que Heidegger hace de la fenomenología trascendental y de su concepto acerca de la conciencia demuestra ser también en este caso una crítica productiva. Lo que el lenguaje es como lenguaje, y lo que nosotros buscamos como la verdad de la palabra, no puede entenderse partiendo de las denominadas formas «naturales» de la comunicación lingüística, sino que —inversamente— tales formas de comunicación deben entenderse, en cuanto a sus posibilidades, a

partir de aquella forma poética del lenguaje. La formación del lenguaje poético presupone la disolución de todo lo «positivo», de lo que tiene vigencia convencional (Hölderlin). Esto quiere decir precisamente que esta formación poética del lenguaje es devenir de lenguaje y no aplicación reglamentada de una palabra y conjuntamente una estructura convencional. La palabra poética establece sentido. La manera en que la palabra «emerge» en el poema, es algo que posee un nuevo vigor enunciativo, que a menudo queda oculto en la expresión de uso general. Para ofrecer un ejemplo: en alemán *Geräusch* (ruido) es una palabra tan desvaída y tan carente de vigor como la palabra inglesa *noise*, en la que —desde luego— no se escucha su derivación del latín *nausea* («mareo» causado por un viaje marítimo), y que es un sentido que revive en el verso de George: «*Und das Geräusch der ungeheuren See*» («Y el ruido [o la embriaguez] del inmenso mar»). Es algo completamente distinto de un uso poetizante el que experimenta aquí una palabra que es muy corriente en la vida cotidiana. Sigue siendo el término de uso diario. Pero se halla aquí tan tenso en sus relaciones con el ritmo, la métrica, la vocalización, que de repente llega a decir más y recupera su vigor enunciativo original. Y, así, por lo de *ungeheuren* («inmenso», «monstruoso») queda tan reforzado lo del *Geräusch*, que ese término vuelve a hacer sentir la embriaguez y, por la consonancia de la «r» en *Rausch* y en *-heuren*, ambos términos siguen hallándose en mutua tensión. Estas tensiones sitúan a la palabra —por así decirlo— sobre sí misma y, con ello, la dejan libre para sí misma. Permiten que haga juego de nuevo con otra palabra y, ciertamente, no sin que entren también en juego otras referencias semánticas, por ejemplo, la visión de las costas marítimas nórdicas y su mundo contrapuesto al de las regiones del sur⁶. Con ello la palabra dice más cosas, y lo dicho está «ahí» más sustancialmente que nunca. Así como en otro contexto hablé de la valencia óptica de la imagen⁷, por cuanto lo representado por la imagen gana en onticidad a causa de la imagen, así también querría hablar ahora de una valencia óptica de la palabra. Claro que hay en todo esto una

6. Sobre la interpretación del poema de George en conjunto, cf. *Ich und du die selbe seele*, en *Obras Completas* X, 245ss.

7. Cf. *Wahrheit und Methode*, en *Obras completas* I, 139ss (versión cast.: *Verdad y método* I, Sígueme, Salamanca 1999, 182ss).

diferencia: no es tanto lo dicho –en el sentido del contenido objetivo– lo que gana en onticidad, sino el ser en su totalidad. Aquí hay una diferencia esencial entre la manera en que el variado mundo se transforma en la obra plástica del arte, y la manera en que la palabra se mece y entra en juego. La palabra no es un elemento del mundo, como lo son los colores o las formas que se estructuran en un orden nuevo. Sino que cada palabra es ya, por sí misma, un elemento de un orden nuevo y, por tanto, es potencialmente ese orden en sí mismo, y lo es de manera total. Allá donde resuena una palabra, se evoca todo un lenguaje y todo lo que ese lenguaje es capaz de decir –y sabe decirlo todo–. Así que en la palabra «que dice más» no resalta tanto un solo elemento de sentido del mundo, sino más bien la presencia de la totalidad instaurada por el lenguaje. Aristóteles consideró de manera eximia el sentido del «ver», porque este sentido capta la mayoría de las diferencias, pero destacó sobre todo, y con mayor razón todavía, el sentido del «oír», porque el oír –a través del camino que pasa por el habla– es capaz en absoluto de captar todo lo diferenciable. El universal «ahí» del ser en la palabra es el milagro del lenguaje, y la suprema posibilidad del decir consiste en vincular su pasar y su venir al encuentro, y en retenerlo en la cercanía del ser. Es cercanía y presencia, no de esto o de aquello, sino de la posibilidad para todo. Esto es lo que distingue a la palabra poética. Ella se colma en sí misma, porque es el «mantener la cercanía», y se vacía hasta convertirse en palabra vacía, cuando es una palabra reducida a su función de signo, la cual por lo tanto necesita colmarse con una plenitud transmitida de modo comunicativo. Por la autoplenuitud que se da en la palabra poética se ve tan claramente por qué el lenguaje puede ser medio de información, y no a la inversa.

Muy de pasada vamos a retomar de nuevo la cuestión esbozada ya ligeramente con anterioridad, a saber, si la palabra mítica, la saga, y quizás también la palabra filosófica, la sentencia especulativa, merecen de veras el distintivo de la palabra poética de ser lo que por excelencia dice. Esta reflexión nos conducirá a un último paso en nuestra reflexión. El problema está claro: la saga no es escritura y no es texto, aunque hable en la poesía y adquiera en ella forma de texto. Pero, en cuanto saga, parece que no ha entrado todavía en la existencia fija de la coherencia del lenguaje poético, sino que con el *fluir*

de su origen primitivo, corre por un cauce sapiencial que se nutre de la conmemoración en los actos de culto. Sin embargo, parece razonable decir que la «saga» es «enunciado» en sentido eminente. No lo es, desde luego, en la organización lingüística de su forma narrativa, pero sí, seguramente, en su núcleo, en los nombres que evocan, cuya secreta fuerza nominativa baña la narración de la saga. Pues en los nombres, según parece, está oculta la saga, que brota al exterior por la narración. Se ajusta a ello el hecho de que el *nombre* sea, por decirlo así, el punto cero de la traducibilidad, es decir, de la posibilidad de que el decir se desligue de lo dicho. Pero ¿qué otra cosa es el nombre sino la suprema condensación en la que el existir humano se escucha a sí mismo? Pues el nombre consiste en que uno o una lo escuche, y el nombre propio es lo que uno es y lo que ese uno colma⁸. Y así también la palabra de la poesía está colmándose a sí misma —y se halla como ante su propio desarrollo en la locución de la palabra pensante—. La «sintaxis» de la poesía consiste en ser «en la palabra». Los grados de coherencia de las palabras determinan también los grados de posibilidad en la escala de la traducibilidad (cf. I. A. Richards).

No estudiaremos aquí en general hasta qué punto el «enunciado» (*Aussage*) filosófico es también una «saga» (*Sage*), sino que únicamente lo indicaremos en lo que respecta a la «proposición especulativa». Su estructura es un análogo a la autorreferencia que es propia de la palabra poética. De hecho, Hegel describió de manera enteramente análoga la esencia de la proposición especulativa, y con ello no tuvo únicamente a la vista su propio método dialéctico, sino el lenguaje de la filosofía en general, por cuanto éste se encuentra en su posibilidad genuina. Hegel muestra que en la proposición especulativa se rompe —como quien dice— la extensión natural de la locución hacia el predicado, el cual, como cosa distinta, es asignado al sujeto y experimenta un «contragolpe»⁹. El pensamiento no encuentra en el predicado sino al propio sujeto. De tal manera que el «enunciado» retrocede hacia sí mismo. Y para Hegel la locución filosófica consiste en que el esfuerzo del concepto se mantenga en el

8. Cf. M. Warburg, *Zwei Fragen zum Kratylos*, Berlin 1929 (Neue Philolo. Untersuchungen, Heft 5).

9. Cf. también, en cuanto a lo siguiente, el estudio *Philosophie und Poesie*, en *Obras completas* VIII, 237ss.

«enunciado» de esa locución, elaborando dialécticamente los elementos contenidos en ella —pero esto significa que la locución no hace más que profundizar cada vez más en el «enunciado»—. A Hegel y a su método dialéctico se les aplica no sólo que la filosofía no progresa, sino que tienda a retroceder en todos sus caminos y rodeos. El límite de la traducibilidad, que designa la unión del decir con lo dicho, se alcanza aquí también rápidamente.

Al ser de la palabra, que es un ser de decir, lo denominamos «mantenimiento de la cercanía», y vimos que no es este o aquel contenido indicable de la locución lo que está cercano, sino que ella es la cercanía misma. Pues bien, esto no se limita a la obra artística que es la palabra, sino que se aplica a cualquier arte. *The Silence of the Chinese vase*, el silencio y la enigmática calma que a uno le llega como una brisa desde cualquier estructura artística convincente, significa, para decirlo con Heidegger, que la verdad «es puesta por obra» aquí. Y Heidegger nos mostró que la verdad de la obra artística no es el haber sido dicho del *logos*, sino que es un «qué» y al mismo tiempo un «ahí», que se halla en el antagonismo del desvelar y del velar. La cuestión que nos condujo hasta aquí, era la de saber cómo aparece todo esto especialmente en el caso de la obra artística que es la palabra, donde la ocultación en la «estructura» del arte presupone ya el ser-en-el-lenguaje y el ser-en del ser en el lenguaje. El límite de la traducibilidad designa exactamente hasta qué punto llega la ocultación en la palabra. En su supremo ocultamiento es lo que vela. Tan sólo el que se halla en un lenguaje como en casa es capaz de experimentar el enunciado de la palabra poética, un enunciado que se mantiene en sí y que está en sí, y que concede además otro estar en casa en lo originariamente familiar. Pero ¿quién está en casa en un lenguaje? Parece, sin embargo, que lo que la investigación moderna denomina la «competencia lingüística» tiene que ver más con el ser-fuera-de-casa del hablar, con la ilimitación del uso de la locución —y esto es su extinción plenamente preparada—.

Por eso, me parece a mí que la palabra poética, en contraste con cualquier otra obra artística, posee una nota adicional. No sólo le corresponde a ella la maravillosa cercanía de cualquiera de las artes, sino que también ha de mantener y es capaz de mantener esa cercanía, es decir, ha de dar firmeza a lo que es fugaz. Pues hablar es exteriorizarse y escapa de sí mismo. La palabra poética no es capaz nunca

de dejar de convertirse en habla (o en balbuceos), a fin de poner en juego constantemente de nuevo sus posibilidades de sentido. ¡Qué distinta es la situación del tono en el sistema de tonos! ¡Cómo se sitúa en su lugar la obra plástica o la obra arquitectónica! En el mantenerse en sí y en el comportarse de la palabra poética me parece a mí que la palabra tiene su persistencia, y esto quiere decir que la palabra tiene aquí su más excelsa posibilidad. La palabra llega a su plenitud en la palabra poética y entra en el pensamiento del pensante.

Texto e interpretación

Los problemas de la hermenéutica se generaron en ciertas ciencias, especialmente la teología y la jurisprudencia, para extenderse posteriormente a las ciencias históricas; pero ya el romanticismo alemán vio con profundidad que la comprensión y la interpretación no aparecen sólo, como dijera Dilthey, en manifestaciones vitales fijadas por escrito, sino que afectan a la relación general de los seres humanos entre sí y con el mundo. Esto se constata incluso en ciertas palabras derivadas, como la palabra *Verständnis* (comprensión). *Verstehen* (comprender) significa también en alemán «entender de algo». La capacidad de comprensión es así facultad fundamental de la persona que caracteriza su convivencia con los demás y actúa especialmente por la vía del lenguaje y del diálogo. En este sentido la pretensión universal de la hermenéutica está fuera de toda duda. Por otra parte, la lingüisticidad del proceso de entendimiento que se produce entre las personas choca con una barrera infranqueable que el romanticismo alemán valoró en un principio positivamente en su significado metafísico. La barrera aparece formulada en la frase «*individuum est ineffabile*». La frase expresa una limitación de la ontología antigua (no ya sólo del período medieval). Pero para la conciencia romántica esto significa que el lenguaje nunca alcanza el misterio último e indescifrable de la persona individual. Así lo expresa admirablemente el sentimiento vital de la época romántica y sugiere una autonomía de la expresión lingüística que no constituye sólo su límite, sino también su relevancia para la formación del *common sense* que comparten los seres humanos.

Conviene recordar esta prehistoria de nuestra problemática actual. La conciencia metodológica de las ciencias históricas que aflora desde el romanticismo y la presión que ejerció el modelo de las ciencias naturales hicieron que la reflexión filosófica redujera la generalidad de la experiencia a su forma científica. Ni en Wilhelm

Dilthey, que buscó en la continuación de las ideas de Friedrich Schleiermacher y de sus amigos románticos la fundamentación de las ciencias del espíritu en su historicidad, ni entre los neokantianos, que persiguieron una justificación epistemológica de las ciencias del espíritu en forma de filosofía transcendental de la cultura y de los valores, estaba aún presente toda la amplitud de la experiencia hermenéutica fundamental. Esto se produjo quizá con mayor intensidad en el país de Kant y del idealismo transcendental que en países en los que *les lettres* revisten cierta importancia en la vida pública. Pero la reflexión filosófica tomó al final una dirección similar en todas partes.

Mi punto de partida fue la crítica al idealismo y al metodologismo de la era de la teoría del conocimiento. Fue de especial importancia para mí la profundización que Heidegger hizo del concepto de comprensión, convirtiéndolo en un existencial, es decir, en una determinación categorial del «ser-ahí» humano. Este fue el estímulo que me indujo a una superación crítica del debate metodológico y a una ampliación del tema hermenéutico, teniendo en cuenta no sólo cualquier tipo de ciencia, sino también la experiencia del arte y la experiencia de la historia. Ahora bien, Heidegger se apoyó para su análisis crítico y polémico de la comprensión en el antiguo discurso sobre el círculo hermenéutico, lo reivindicó como un círculo positivo y lo elevó a concepto en su analítica del «ser-ahí». Pero no conviene olvidar que no se trata aquí de la circularidad como metáfora metafísica, sino de un concepto lógico que encuentra su verdadero lugar en la teoría de la demostración científica como doctrina del círculo vicioso. El concepto de círculo hermenéutico significa que en el ámbito de la comprensión no se pretende deducir una cosa de otra, de suerte que el defecto lógico de circularidad en la prueba no es aquí ningún defecto de procedimiento, sino que representa la descripción adecuada de la estructura del comprender. Dilthey, siguiendo a Schleiermacher, introdujo la expresión «círculo hermenéutico» en contraste con el ideal del raciocinio lógico. Si consideramos el verdadero alcance que posee el concepto de comprensión por el uso lingüístico, la expresión «círculo hermenéutico» sugiere en realidad la estructura del ser-en-el-mundo, es decir, la superación de la escisión entre sujeto y objeto en la analítica transcendental del ser-ahí llevada a cabo por Heidegger. Como el que sabe usar una herra-

mienta no la convierte en objeto, sino que trabaja con ella, así el comprender, que permite al «ser-ahí» conocerse en su ser y en su mundo, no es una conducta relacionada con determinados objetos de conocimiento, sino que es su propio ser-en-el-mundo. De ese modo la metodología hermenéutica de cuño diltheyano se transforma en una «hermenéutica de la facticidad» que guía la pregunta de Heidegger por el ser y que incluye la indagación del trasfondo del historicismo y de Dilthey.

Como se sabe, Heidegger abandonó más tarde el concepto de hermenéutica porque vio que no podía romper por esa vía el hechizo de la reflexión transcendental. Su filosofar, que intentó apartarse del concepto de lo transcendental bajo el signo de la «vuelta» (*Kehre*), le llevó a una reciente penuria lingüística hasta el punto de que muchos lectores creen encontrar en el nuevo lenguaje de Heidegger más poesía que pensamiento filosófico. Esta interpretación me parece un error¹. Así, uno de los temas que yo he abordado ha sido la búsqueda de vías para expresar el lenguaje de Heidegger sobre el ser, un ser que no es el ser del ente. Esto me aproximó más a la historia de la hermenéutica clásica y me obligó a destacar lo nuevo en la crítica de la misma. Mi idea es que ningún lenguaje conceptual, ni siquiera lo que Heidegger llama «lenguaje de la metafísica», significa un hechizo irremediable para el pensamiento con tal que el pensador se confíe al lenguaje, esto es, entre en diálogo con otros pensantes y con los que piensan de otro modo. Por eso, admitiendo la crítica al concepto de subjetividad hecha por Heidegger, concepto en el que demostró la supervivencia de la idea de sustancia, intenté detectar en el diálogo el fenómeno originario del lenguaje. Esto significaba a la vez una reorientación hermenéutica de la dialéctica, desarrollada por el idealismo alemán como método especulativo, hacia el arte del diálogo vivo en el que se había realizado el movimiento intelectual socrático-platónico. No es que ese arte pretendiera ser una dialéctica meramente negativa, aunque la dialéctica griega fuera siempre consciente de su radical insuficiencia; representó, no obstante, un correctivo al ideal metodológico de la dialéctica moderna, que había culminado en el idealismo del absoluto. El mismo interés

1. Cf. la recopilación de mis estudios sobre la obra tardía de Heidegger: *Heideggers Wege*, Tübingen 1983; también en *Gesammelten Werke*: en adelante citado como *Obras completas* III.

me movió a indagar en la estructura hermenéutica, no tanto en la experiencia elaborada en la ciencia sino en la experiencia del arte y de la historia, que son los objetos de las denominadas ciencias del espíritu. La obra de arte, aunque se presente como un producto histórico, y por tanto como posible objeto de investigación científica, nos dice algo por sí misma, de tal suerte que su lenguaje nunca se puede agotar en el concepto. Otro tanto cabe decir de la experiencia de la historia: el ideal de objetividad en la investigación de la historia es sólo una vertiente, y una vertiente secundaria del tema, mientras que lo propio de la experiencia histórica es que nos encontramos en un proceso sin saber cómo, y sólo en la reflexión nos percatamos de lo que ha sucedido. En este sentido la historia debe escribirse de nuevo desde cada presente.

La misma experiencia fundamental es válida, en definitiva, para la filosofía y su historia. Esto se puede constatar en Platón, que sólo escribió diálogos y no textos dogmáticos; pero también lo que Hegel llama lo especulativo en filosofía y que subyace en su propia consideración de la historia de la filosofía es, a mi juicio, una constante invitación al esfuerzo de expresar eso mismo con un método dialéctico. Yo intenté así establecer el carácter inconcluso de toda experiencia de sentido y extraer conclusiones en orden a la hermenéutica partiendo de la idea heideggeriana de la relevancia central de la finitud.

El encuentro con el escenario francés significa para mí, en estas circunstancias, un verdadero desafío. Derrida reprocha al Heidegger tardío no haber superado realmente el logocentrismo de la metafísica. Al preguntar por la esencia de la verdad o por el sentido del ser, Heidegger sigue hablando, según Derrida, el lenguaje de la metafísica, que considera el sentido como algo que está ahí y que es preciso encontrar. Nietzsche fue en esto más radical, según el mismo Derrida. Su concepto de la interpretación no significa la búsqueda de un sentido preexistente, sino la posición de sentido al servicio de la «voluntad de poder». Sólo así se destruye realmente el logocentrismo de la metafísica. Esta continuación de las ideas de Heidegger por obra sobre todo de Derrida, y que se presenta como su radicalización, tendrá que repudiar lógicamente la exposición y crítica de Nietzsche que hace Heidegger. Nietzsche no constituye según Derrida, el punto extremo en el olvido del ser, para culminar en el con-

cepto de valor y de acción. Constituye más bien la superación de la metafísica, en la que Heidegger queda prisionero cuando pregunta por el ser, por el sentido del ser como un *logos* que se busca. Ahora bien, es evidente que el Heidegger tardío, para eludir el lenguaje de la metafísica, elaboró su propio lenguaje semi poético que, de ensayo en ensayo, parece un nuevo lenguaje y obliga al lector a hacerse traductor para sí mismo de este lenguaje. Lo problemático es saber hasta qué punto ha logrado uno dar con el lenguaje para expresar esa traducción, pero la tarea está planteada. Es la tarea del «comprender». Yo soy consciente –sobre todo al enfrentarme con los continuadores franceses– de que mis propios intentos de «traducir» a Heidegger delatan mis límites y muestran especialmente hasta qué punto yo mismo estoy arraigado en la tradición romántica de las ciencias del espíritu y del legado humanista. Pero justo ante esta tradición de «historicismo» en la que estoy inmerso adopté una actitud crítica. Leo Strauss me había indicado anteriormente en carta personal ya publicada² que Nietzsche constituía el punto de orientación de la crítica para Heidegger, y Dilthey lo era para mí. Quizá la radicalidad de Heidegger obedece a que su propia crítica al neokantismo fenomenológico de cuño husserliano le llevó finalmente a considerar a Nietzsche como el punto final de lo que él llama historia del olvido del ser. Pero ésta es una postura crítica que no queda rezagada con respecto a Nietzsche, sino que lo rebasa. Yo echo de menos en los seguidores franceses de Nietzsche un esclarecimiento de lo que significa la dimensión seductora del pensamiento nietzscheano. Sólo así llegan a pensar, creo yo, que la experiencia del ser que Heidegger intentó descubrir detrás de la metafísica es más radical en el extremismo de Nietzsche. La verdad es que la imagen de Nietzsche que presenta Heidegger muestra más bien la profunda ambigüedad de seguirle hasta el último extremo y de ver en acción, justamente allí, el absurdo de la metafísica, ya que la creación y destrucción de todos los valores convierte al ser mismo en un concepto axiológico al servicio de la «voluntad de poder». El intento de Heidegger de pensar el ser supera esa disolución de la metafísica en el pensamiento axiológico, o más exactamente: retrocede por detrás de la metafísica misma, sin conformarse con el extremo de su autodisolu-

2. *Correspondence concerning Wahrheit und Methode. Leo Strauss and Hans Georg Gadamer*: Independent Journal of Philosophy 2 (1978) 5-12.

ción, como Nietzsche. Ese ir al trasfondo no liquida el concepto de *logos* y sus implicaciones metafísicas, pero descubre su unilateralidad y, en definitiva, «superficialidad». Para ello es de importancia decisiva que el ser no se resuelva en su automanifestación, sino que con la misma originariedad con que se muestra, se retraiga y sustraiga. Tal es la auténtica intuición que hizo valer antes que nadie Schelling contra el idealismo lógico de Hegel. Heidegger replantea esta cuestión insuflándole una fuerza conceptual de la que Schelling carecía.

Yo procuré a mi vez no olvidar el límite que va implícito en toda experiencia hermenéutica del sentido. Cuando acuñé la frase: «el ser que puede ser comprendido es lenguaje»³, la frase dejaba sobreentender que lo que es, nunca se puede comprender del todo. Y tal cosa se sobreentiende porque lo mentado en un lenguaje rebasa siempre aquello que se expresa. Lo que viene al lenguaje permanece como aquello que debe ser comprendido, pero sin duda es siempre captado, verificado como algo. Tal es la dimensión hermenéutica en la que el ser «se muestra». La «hermenéutica de la facticidad» significa una transformación del sentido de la hermenéutica. En mi intento de describir los problemas, me dejé guiar por la experiencia de sentido que podemos hacer con el lenguaje, para descubrir en ella el límite impuesto. El «ser para el texto» que me sirvió de orientación no puede competir en la radicalidad de la experiencia límite con el «ser para la muerte», y la interminable pregunta por el sentido de la obra de arte o por el sentido de la historia que nos acontece, tampoco significa un fenómeno tan originario como la cuestión de la finitud planteada al «ser-ahí» humano. Por eso puedo entender que el Heidegger tardío hubiera opinado –y en esto Derrida probablemente esté de acuerdo con él– que yo no había abandonado realmente la esfera de la inmanencia fenomenológica presente en Husserl y en mi primera formación neokantiana. También puedo entender que alguien crea ver esta «inmanencia» metodológica en la adhesión al círculo hermenéutico. De hecho, el querer romper este círculo me parece una exigencia irrealizable, incluso contradictoria. Porque esta inmanencia, al igual que ocurre en Schleiermacher y en su sucesor Dilthey, no es más que la descripción de lo que es la comprensión. Desde Herder entendemos por «comprender» algo

3. H. G. Gadamer, *Verdad y método* I, Sígueme, Salamanca⁸1999, 567s.

más que un recurso metodológico para descubrir un sentido determinado. Ante la amplitud de la comprensión, la circularidad que media entre el sujeto que comprende y el objeto comprendido debe reclamar para sí una verdadera universalidad, y justamente aquí está el punto en el que yo creo haber seguido la crítica de Heidegger al concepto fenomenológico de inmanencia implícito en la fundamentación transcendental de Husserl⁴. El carácter dialogal del lenguaje que yo intenté investigar deja atrás el punto de partida de la subjetividad del sujeto, incluido el del hablante en su referencia al sentido. Lo que se manifiesta en el lenguaje no es la mera fijación de un sentido pretendido, sino un intento en constante cambio o, más exactamente, una tentación reiterada de sumergirse en algo con alguien. Pero esto significa exponerse. Tan lejos está el lenguaje de ser una mera explicitación y acreditación de nuestros prejuicios, que más bien los pone a prueba: los expone a la propia duda y al contraste del otro. ¿Quién no conoce la experiencia –sobre todo frente al interlocutor al que queremos convencer– de la facilidad con que uno expresa las razones que posee y, sobre todo, las razones en contra del otro? La mera presencia del otro a quien encontramos, ayuda, aun antes de que él abra la boca, a descubrir y a abandonar la propia clausura. La experiencia dialogal que aquí se produce no se limita a la esfera de las razones de una y otra parte, cuyo intercambio y coincidencia pudiera constituir el sentido de todo diálogo. Hay algo más, como muestran las experiencias descritas; un potencial de alteridad, por decirlo así, que está más allá de todo consenso en lo común. Este es el límite que Hegel no logra franquear. Hegel conoció el principio especulativo que rige en el *logos* y hasta lo certificó en una concreción dramática. Concibió la estructura de la autoconciencia y del «conocimiento de sí mismo en la alteridad» como dialéctica del reconocimiento, y extremó esta dialéctica hasta la lucha por la vida y la muerte. De modo análogo, la penetración psicológica de Nietzsche puso de manifiesto el sustrato de «voluntad de poder» que hay siempre en la sumisión y el sacrificio: «también en el servidor hay voluntad de poder». Pero el hecho de que esta tensión entre la auto-renuncia y la auto-relación invada la esfera de las razones de una y otra parte (la esfera por tanto del diálogo) y se ins-

4. Ya en 1959 intenté mostrarlo en el artículo *Sobre el círculo de la comprensión dedicado a Heidegger*, en *Verdad y método* II, Sígueme, Salamanca 42000, 63-70.

tale en ella en cierto modo, constituye el punto donde Heidegger resulta para mí decisivo, justamente porque detecta ahí el «logocentrismo» de la ontología griega.

Se advierte aquí una limitación del modelo griego, ya denunciada en el Antiguo Testamento, en Pablo, en Lutero y en sus renovadores modernos. El famoso descubrimiento del diálogo socrático como forma básica de pensamiento no recoge conceptualmente esta dimensión del diálogo. Esto se explica en parte porque un escritor con la imaginación poética y la fuerza literaria de Platón supo describir la figura carismática de su Sócrates destacando la persona y la tensión erótica que emanaba. Pero cuando este Sócrates razona en el diálogo, convence a otros de su ignorancia y puede incluso atraer al otro a su causa, ello presupone que el *logos* es común a todos y no exclusivo de él. Como queda indicado, la profundidad del principio dialogal sólo alcanzó la conciencia filosófica en el ocaso de la metafísica, en la época del romanticismo alemán, y se ha impuesto de nuevo en nuestro siglo frente a la unilateralidad del sujeto idealista. Yo pregunto, en este contexto, cómo se compagina la comunidad de sentido que se produce en el diálogo con la opacidad del otro, y qué es la lingüisticidad en última instancia, un puente o una barrera. Un puente para comunicarse uno con otro y construir identidades sobre el río de la otredad, o una barrera que limita nuestra autoentrega y la priva de la posibilidad de expresarnos y comunicarnos.

En el marco de esta problemática general el concepto de «texto» constituye un desafío peculiar. Es, de nuevo, algo que nos liga a nuestros colegas franceses o tal vez nos separa de ellos. En todo caso fue lo que me impulsó a replantear el tema «texto e interpretación». ¿Qué relación guarda el texto con el lenguaje? ¿qué elemento del lenguaje puede desaparecer en el texto? ¿qué es el consenso entre los hablantes y qué significa que podamos coincidir sobre unos textos o incluso que el consenso dé por resultado un texto común e idéntico para todos? ¿cómo ha podido alcanzar el concepto de texto un ámbito tan universal? Para todo el que tenga en cuenta las tendencias filosóficas de nuestro siglo es evidente que este tema significa algo más que una reflexión sobre la metodología de las ciencias filológicas. El texto es algo más que el título de un campo objetual de investigación literaria. La interpretación es algo más que la técnica de la exposición científica de los textos. Ambos conceptos han

modificado radicalmente, durante el siglo XX, su rango en nuestros esquemas mentales y en nuestra concepción del mundo.

Este desplazamiento se relaciona sin duda con el papel que ha llegado a desempeñar el fenómeno del lenguaje en nuestro pensamiento. Pero esta afirmación es meramente tautológica. Que el lenguaje haya adquirido un puesto central en el pensamiento filosófico se debe al giro que ha dado la filosofía en el curso de los últimos decenios. Si el ideal del conocimiento científico –que ha guiado a la ciencia moderna– se inspiró en el modelo de la concepción matemática de la naturaleza desarrollado en la *Mecánica* de Galileo, eso significa que la interpretación lingüística en el mundo vital no constituyó el punto de partida de la investigación y del saber científico. Ahora es lo explicable y lo construible desde leyes racionales lo que constituye la esencia de la ciencia. De ese modo el lenguaje natural, aunque conserve su propio modo de ver y de hablar, perdió la primacía que parece corresponderle. Como una prolongación lógica de las implicaciones de esta moderna ciencia natural matemática, el ideal del lenguaje fue sustituido en la lógica y la teoría de la ciencia moderna por el ideal de una terminología unívoca. Así, las experiencias límite ligadas a la universalidad del acceso científico al mundo han hecho que el lenguaje natural haya pasado a ocupar de nuevo, como un «universal», el centro de la filosofía.

Esto no significa desde luego el mero retorno a las experiencias del mundo de la vida y a su sedimentación lingüística, que conocemos como hilo conductor de la metafísica griega y cuyo análisis lógico llevó a la lógica aristotélica y a la *grammatica speculativa*. Ahora no nos interesa tanto su aportación lógica, sino el lenguaje como lenguaje y su esquematización del acceso al mundo como tal, con lo cual se desplazan las perspectivas originarias. Dentro de la tradición alemana esto representa una recuperación de algunas ideas románticas –de Schlegel, Humboldt y otros–. Ni los neokantianos ni los fenomenólogos de la primera hora tuvieron en cuenta el problema del lenguaje. Sólo en una segunda generación se abordó como tema el mundo intermedio del lenguaje; este es el caso de Ernst Cassirer y sobre todo de Martin Heidegger, al que siguió principalmente Hans Lipps. En el área anglosajona ocurrió algo similar con Wittgenstein, que tomó a Russell como punto de partida. Lo que buscamos ahora no es tanto una filosofía del lenguaje basada en las ciencias lingüís-

ticas comparadas o el ideal de una construcción del lenguaje que se inserte en una semiótica general, sino que indagamos la enigmática relación que existe entre el pensar y el hablar.

Tenemos así, de un lado, la semiótica y la lingüística, que han aportado nuevos conocimientos sobre el modo funcional y la estructura de los sistemas de lenguaje y de los sistemas de signos; y de otro, la teoría del conocimiento según la cual el lenguaje nos da a todos el acceso al mundo. Ambas corrientes actúan conjuntamente para hacernos ver desde una nueva óptica los puntos de partida de una justificación filosófica del acceso científico al mundo. Su presupuesto era que el sujeto dominara la realidad empírica con una auto certeza metodológica gracias a los recursos de la construcción matemática, a la que daban expresión en forma de enunciados. De ese modo realizaron su auténtica tarea cognitiva y esta realización culmina en la simbolización matemática, en la que se formula la ciencia natural con validez general. El mundo intermedio del lenguaje queda idealmente en suspenso. Cuando el lenguaje se explicita como tal, aparece como la mediación primaria para el acceso al mundo. Así se clarifica el carácter irrefragable del esquema lingüístico del mundo. El mito de la autocerteza, que en su forma apodíctica pasó a ser el origen y la justificación de toda validez, y el ideal de fundamentación última que se disputan el apriorismo y el empirismo, pierde su credibilidad ante la prioridad e ineludibilidad del sistema del lenguaje que articula toda conciencia y todo saber. Nietzsche nos enseñó a dudar de la fundamentación de la verdad en la autocerteza de la conciencia propia. Freud nos hizo conocer los admirables descubrimientos científicos que tomaron en serio esta duda, y hemos aprendido de la crítica radical de Heidegger al concepto de conciencia a ver los prejuicios conceptuales que proceden de la filosofía griega del *logos* y que en el giro moderno llevaron a primer plano el concepto de sujeto. Todo eso confiere la primacía a la «lingüisticidad» de nuestra experiencia del mundo. El mundo intermedio del lenguaje aparece frente a las ilusiones de la autoconciencia y frente a la ingenuidad de un concepto positivista de los hechos como la verdadera dimensión de la realidad.

Se comprende así el auge del concepto «interpretación». Es una palabra que expresó originariamente la relación mediadora, la función del intérprete entre hablantes de diversos idiomas, del traductor

por tanto, y pasó de ahí al desciframiento de textos de difícil comprensión. Desde el momento en que el mundo intermedio del lenguaje se presenta a la conciencia filosófica en su significación pre-determinante, la interpretación ha de ocupar también en filosofía una posición clave. La carrera triunfal de esta palabra comenzó con Nietzsche y pasó a ser, en cierto modo, el desafío a cualquier tipo de positivismo. ¿Hay una realidad que permita buscar con seguridad el conocimiento de lo general, de la ley, de la regla, y que encuentre ahí su cumplimiento? ¿No es la propia realidad el resultado de una interpretación? La interpretación es lo que ofrece la mediación nunca perfecta entre hombre y mundo, y en este sentido la única inmediatez y el único dato real es que comprendemos algo como «algo». La creencia en las proposiciones protocolarias como fundamento de todo conocimiento tampoco duró mucho en el Círculo de Viena⁵. La fundamentación del conocimiento no puede evitar en el ámbito de las ciencias naturales la consecuencia hermenéutica de que la realidad «dada» es inseparable de la interpretación⁶.

Sólo a la luz de la interpretación algo se convierte en «hecho» y una observación posee carácter informativo. La crítica de Heidegger desenmascaró aún más radicalmente como dogmático el concepto de conciencia de la fenomenología y —como Scheler— el concepto de «percepción pura». Así se descubrió en la percepción misma la comprensión hermenéutica de «algo como algo». Pero esto significa, en definitiva, que la interpretación no es un recurso complementario del conocimiento, sino que constituye la estructura originaria del «ser-en-el-mundo».

Pero ¿significa esto que la interpretación es una posición de sentido y no un hallazgo de sentido? Tal es la pregunta formulada por Nietzsche, que decide del rango y del alcance de la hermenéutica y de las objeciones de sus adversarios. Hay que señalar en todo caso que sólo desde el concepto de interpretación aparece el concepto de texto como algo central en la estructura de la lingüisticidad; lo que caracteriza al texto es que sólo se presenta a la comprensión en el contexto de la interpretación y aparece a su luz como una realidad

5. M. Schlick, *Über das Fundament der Erkenntnis*, en *Gesammelte Aufsätze 1926-1936*, Wien 1938, 290-295 y 300-309.

6. Para ello habría que hacer referencia a la reciente teoría de la ciencia que aborda J. C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*, Yale 1985.

dada. Esto rige incluso en el consenso dialogal, porque las opiniones discutidas se pueden repetir para buscar la vía hacia una formulación vinculante común, un proceso que culmina después en la fijación protocolaria. En un sentido similar indaga el intérprete de un texto lo que hay propiamente en él. Esta indagación podrá tener siempre una respuesta no exenta de prejuicios y parcialidad, pues el que pregunta busca una confirmación directa de sus hipótesis. Pero en esa remisión a lo que hay en el texto, éste aparece como el punto de referencia frente a la cuestionabilidad, arbitrariedad o al menos pluralidad de posibilidades interpretativas que apuntan a él.

Esto encuentra de nuevo confirmación en la historia de la palabra. El término «texto» aparece en las lenguas modernas dentro de dos marcos diferentes. Por un lado, como texto del escrito cuya interpretación se hace en la predicación y en el magisterio eclesial, de forma que el texto representa el fundamento para la exégesis, pero la exégesis presupone unas verdades de fe. El otro uso natural de la palabra «texto» tiene relación con la música. Aquí el texto es para el canto, para la interpretación musical de las palabras, y en ese sentido no es algo previo a la música, sino un precipitado de la realización del canto. Estas dos acepciones de la palabra texto se remontan, ambas, al uso lingüístico de los juristas romanos, que después de la codificación de Justiniano destacan el texto legal frente al ámbito discutible de su interpretación y aplicación. Desde entonces se echa mano de este término cuando algo no encaja bien en la experiencia y siempre que el recurso a la presunta realidad dada puede orientar para la comprensión.

La expresión metafórica «libro de la naturaleza» se basa en lo mismo⁷. Es el libro cuyo texto escribió Dios con su dedo y que el investigador está llamado a descifrar o hacer legible e inteligible con su exposición. Siempre que nos acercamos con una presunción primaria de sentido a una realidad dada que se resiste a entrar en una expectativa de sentido, encontramos la referencia al concepto de texto. La estrecha correlación entre texto e interpretación resulta evidente teniendo en cuenta que ni siquiera un texto tradicional es siempre una realidad dada previamente a la interpretación. Es frecuente que sea la interpretación la que conduzca a la creación críti-

7. Cf. E. Rothacker, *Das Buch der Natur. Materialien und Grwidsätzliches zur Metapherngeschichte*, Bonn 1979.

ca del texto. El esclarecimiento de esta relación interna entre interpretación y texto constituye un avance metodológico.

El avance metodológico resultante de estas observaciones hechas sobre el lenguaje consiste en que el «texto» debe entenderse aquí como un concepto hermenéutico. Esto significa que no se contempla desde la perspectiva de la gramática y la lingüística, es decir, como producto final al que apunta el análisis de su producción con el propósito de aclarar el mecanismo en cuya virtud funciona el lenguaje como tal, prescindiendo de todos los contenidos que transmite. Desde la perspectiva hermenéutica —que es la perspectiva de cada lector— el texto es un mero producto intermedio, una fase en el proceso de comprensión que encierra sin duda como tal una cierta abstracción: el aislamiento y la fijación de esta misma fase. Pero la abstracción va en la dirección inversa a la que contempla el lingüista. Éste no pretende llegar a la comprensión del tema expuesto en el texto, aclarar el funcionamiento del lenguaje al margen de lo que pueda decir el texto. Su tema no es lo que el texto comunica, sino la posibilidad de comunicarlo, los recursos semióticos para producir esta comunicación.

Para la óptica hermenéutica, en cambio, la comprensión de lo que el texto dice es lo único que interesa. El funcionamiento del lenguaje es una simple condición previa. El primer presupuesto es que una manifestación sea audible o que una fijación escrita se pueda descifrar para que sea posible la comprensión de lo dicho o de lo escrito. El texto debe ser legible.

Ahora bien, el uso lingüístico nos ofrece de nuevo una valiosa indicación en esta línea. Hablamos también en un sentido más exigente de «legibilidad» de un texto cuando queremos expresar un mínimo de calidad a la hora de enjuiciar un estilo o de valorar una traducción. Se trata obviamente de un lenguaje figurado. Pero pone en claro las cosas, como suele ocurrir en las expresiones figuradas. Su contrario es la ilegibilidad, y ésta significa siempre que el texto no cumple su misión como manifestación escrita, misión que consiste en que se entienda sin dificultad. Se confirma así que anticipamos ya la comprensión de lo dicho en el texto. Sólo partiendo de aquí apreciamos y calificamos un texto como legible.

Esto se conoce en filología como la tarea de generar un texto legible. Pero es evidente que esta tarea sólo se plantea partiendo de una

cierta comprensión del texto. Sólo una vez descifrado el texto y una vez que este texto descifrado se resiste a la comprensión, indagamos su verdadero contenido y preguntamos si la lectura tradicional o la variante elegida era correcta. El tratamiento textual por el filólogo que conforma un texto legible se corresponde, pues, perfectamente, con la percepción –no meramente acústica– que tiene lugar en una transmisión auditiva directa. Decimos que alguien ha oído cuando ha podido comprender. La inseguridad en la percepción acústica de un mensaje oral es similar a la inseguridad de una variante. En ambos casos se produce un acoplamiento. La precomprensión, la expectativa de sentido y circunstancias de todo género ajenas al texto influyen en la comprensión del texto. Esto queda patente cuando se trata de una traducción de lenguas extranjeras. El dominio del idioma extranjero es una mera condición previa para la traducción. Cuando se habla de «texto» en esos casos es porque no se trata sólo de comprenderlo, sino de verterlo a otra lengua. De ese modo se convierte en «texto», pues lo dicho en él no sólo es comprendido, sino que pasa a ser el «objeto» que está ahí frente a otras posibilidades de traducir lo dicho en la «lengua meta», y eso implica a su vez una relación hermenéutica. La traducción, aun la meramente literal, es siempre un género de interpretación.

Podemos afirmar, resumiendo, que lo que el lingüista convierte en tema al prescindir del acuerdo sobre la cosa, representa para el acuerdo mismo un mero caso límite de posible consideración. Lo que sustenta el acuerdo efectivo es, contrariamente a la postura de la lingüística, precisamente el olvido lingüístico que envuelve formalmente al habla o al texto. Sólo cuando ese olvido se deshace, esto es, cuando alcanzamos el acuerdo, preguntamos por la letra del texto, y la recuperación de éste se puede convertir en una tarea explícita. Es cierto que el uso lingüístico distingue entre letra y texto, pero no es casualidad que ambos términos puedan intercambiarse (también en griego el hablar y el escribir confluyen en el concepto de *grammatike*). La ampliación del concepto de texto encuentra más bien su fundamentación en la hermenéutica. La comprensión de un texto, sea oral o escrito, depende en todo caso de unas condiciones comunicativas que rebasan el mero contenido fijo de lo dicho. Podemos afirmar incluso que el hecho de recurrir a la letra o al texto como tal está siempre motivado por la peculiaridad de la situación de consenso.

El uso actual de la palabra «texto» puede ser tan esclarecedor en este sentido como la historia de la palabra. Hay sin duda una especie de fase de desvanecimiento del texto que apenas llamaremos ya «texto»; por ejemplo, las referencias que uno utiliza para apoyo de la memoria. La cuestión del texto sólo se plantea entonces si la memoria falla, la referencia resulta extraña e ininteligible y por eso obliga a recurrir al acervo de signos: al texto. Pero en general la referencia no es un texto, porque desaparece como mera huella al evocar lo significado en ella.

Pero hay también otro aspecto del acuerdo que no conduce en general a hablar de «texto». Tal es por ejemplo la notificación científica, que presupone determinadas condiciones de entendimiento. Esto depende del destinatario, que es el técnico. Si la referencia sólo es válida para mí mismo, la notificación científica, aunque aparezca publicada, tampoco es para todos; sólo pretende ser comprensible para aquel que está familiarizado con la investigación y su lenguaje. Si se cumple esta condición, el colega no recurrirá generalmente al texto como texto. Lo hará si la idea expresada le parece demasiado extraña y tiene que preguntarse si no encierra un malentendido. La situación es muy distinta, obviamente, para el historiador de la ciencia, que considera esos mismos testimonios científicos como verdaderos textos. Requieren una interpretación porque el intérprete no es aquí el lector previsto y ha de salvar la distancia que media entre él y el lector originario. El concepto de «lector originario» es sin duda muy vago, como señalé en otro lugar⁸, pero adquiere su perfil en el curso de la investigación. Por la misma razón no hablaremos en general de texto de una carta cuando nosotros mismos somos el destinatario. Entonces se entra en la situación de diálogo escrito sin ruptura de continuidad si no se interpone un obstáculo especial para la comprensión que obligue a recurrir al texto mismo. En el diálogo escrito se requiere, pues, en el fondo la misma condición básica que rige para el intercambio oral. Los dos interlocutores desean sinceramente entenderse. Siempre que se busca un entendimiento, hay buena voluntad. La cuestión es saber hasta qué punto se da esta situación y sus implicaciones cuando no se especifica un des-

8. Cf. sobre todo *Verdad y método* I, 472 y especialmente 475, donde el texto concluye con la fórmula: «El concepto de lector originario está profunda e incomprensiblemente idealizado».

tinatario o una serie de ellos, sino que el destinatario es el lector anónimo, o cuando no es el destinatario mismo sino un extraño el que quiere entender un texto. Escribir una carta es un intento de diálogo como cualquier otro, y como en el contacto lingüístico directo y en todas las situaciones pragmáticas corrientes, sólo la dificultad en el acuerdo motivará el interés por la literalidad de lo dicho.

En todo caso el escritor, al igual que el participante en el diálogo, intenta comunicar lo que piensa y esto implica la atención al otro, con el que comparte ciertos presupuestos y con cuya comprensión cuenta. El otro se atiene al significado de lo dicho, es decir, lo entiende completándolo y concretándolo, sin tomar nada al pie de la letra en su sentido abstracto. Esto explica que en las cartas, aun dirigidas a un colega con el que se tiene mucha familiaridad, no se puedan decir ciertas cosas como en la inmediatez de la situación dialogal. La carta omite muchos extremos que en la inmediatez de la conversación ayudan a la recta comprensión; y sobre todo, la segunda ofrece siempre la posibilidad de aclarar o defender en la confrontación lo que se piensa. Este punto es bien conocido por el diálogo socrático y por la crítica platónica de la palabra escrita. Los *logoi* que se presentan desligados de la situación comprensiva —y esto rige para toda palabra escrita— están expuestos al abuso y al malentendido porque les falta la enmienda obvia del diálogo vivo.

Se impone aquí una conclusión fundamental que es decisiva para la teoría hermenéutica. Si la fijación escrita ofrece siempre esa característica, ello tendrá consecuencias para la intención misma de la escritura. Como el escritor conoce la problemática de la fijación escrita, tendrá siempre en cuenta al destinatario para que éste pueda entenderle correctamente. Como el diálogo vivo persigue el acuerdo mediante la afirmación y la réplica, lo cual implica buscar las palabras justas y acompañarlas del énfasis y el gesto adecuados para hacerlas asequibles al interlocutor, del mismo modo la escritura, que no permite comunicar al lector la búsqueda y el hallazgo de las palabras, debe abrir en el texto mismo, de algún modo, un horizonte de interpretación y comprensión que el lector ha de llenar de contenido. «Escribir» es algo más que la mera fijación de lo dicho. Es cierto que la fijación escrita remite siempre a lo dicho originariamente, pero debe mirar también hacia adelante. Lo dicho se dirige siempre al consenso y tiene en cuenta al otro.

Hablamos, por ejemplo, del texto de protocolo porque éste se considera de antemano como documento, y esto significa que es preciso recurrir a lo fijado en él. Pero eso requiere la firma y rúbrica del interlocutor. Otro tanto rige para cualquier contrato en el mundo del comercio y de la política.

Hemos llegado así a un concepto sumario que subyace en toda constitución de textos y hace visible a la vez su inserción en el contexto hermenéutico: toda vuelta al texto –sea un texto real, fijado por escrito, o una mera reproducción de lo manifestado en la conversación– remite a la «primitiva noticia», a lo notificado o informado originariamente, que ha de valer como algo idéntico dotado de sentido. Lo que encomienda una tarea en relación con todas las fijaciones por escrito, es justo que esta «noticia» debe ser comprendida. Y el texto fijado ha de fijar la información originaria de tal manera que su sentido sea comprensible unívocamente. A la tarea del escritor corresponde aquí la tarea del lector, destinatario o intérprete de lograr esa comprensión, es decir, de hacer hablar de nuevo al texto fijado. En este sentido, leer y comprender significan restituir la información a su autenticidad original. La tarea de la interpretación es obligada cuando el contenido de lo fijado es incierto y hay que alcanzar la recta comprensión de la «información». Pero la «información» no es lo que el hablante o el escribiente dijeron originariamente, sino lo que habrían querido decir si yo hubiera sido su interlocutor originario. El problema hermenéutico en la interpretación de las «órdenes», por ejemplo, es que éstas deben cumplirse «conforme a su sentido» (y no al pie de la letra). Esto tiene su explicación en el hecho de que un texto no es un objeto dado, sino una fase en la realización de un proceso de entendimiento.

Este fenómeno general se puede comprobar con especial claridad en la codificación jurídica y paralelamente en la hermenéutica jurídica. No en vano ejerce la hermenéutica jurídica una especie de función modélica. Aquí aparece el tránsito a la forma escrita y la constante invocación del texto como algo obvio y natural. Lo consagrado como derecho sirve para despejar o evitar discusiones. En este sentido el recurso al texto está siempre justificado tanto para el que busca el derecho (las partes), como para el que lo encuentra y lo dicta (el tribunal). Por eso la formulación de leyes, de contratos o de decisiones legales es especialmente rigurosa, y tanto más su fijación escri-

ta. En ésta la resolución o el acuerdo debe formularse de forma que su sentido jurídico se desprenda claramente del texto y se evite el peligro de abuso o tergiversación. La «escritura» exige precisamente la posibilidad de una interpretación auténtica aunque los autores de la misma, los legisladores o las partes contratantes no estén accesibles. A ello se debe que la fórmula escrita tenga que prever el margen de interpretación para el «lector» del texto que haya de aplicarlo. Se trata siempre —en la «proclamación» o en la «codificación»— de evitar la discusión, descartar los malentendidos y el abuso, facilitar una comprensión inequívoca. Frente a la mera proclamación de la ley o a la conclusión efectiva del contrato, la fijación escrita pretende simplemente establecer un seguro adicional. Pero a ello se debe que exista ya aquí un margen de concreción razonable que ofrezca la interpretación para la aplicación práctica.

La pretensión de validez inherente a la legislación hace que ésta sea como un texto, codificado o no. La ley en tanto que estatuto o constitución necesita siempre de la interpretación para su aplicación práctica y esto significa, a la inversa, que toda aplicación práctica lleva ya implícita la interpretación. Por eso le compete siempre a la jurisprudencia, a los precedentes y a la praxis anterior una función legislativa. En este sentido aparece en el ámbito jurídico con claridad ejemplar hasta qué punto la redacción de un texto hace referencia siempre a una interpretación, es decir, a una aplicación correcta y razonable. Hay que señalar que el problema hermenéutico entre el procedimiento oral y el escrito es en el fondo idéntico. Piénsese, por ejemplo, en el interrogatorio de los testigos. Estos no suelen ser personas versadas en las condiciones de la investigación y en la labor de búsqueda de la sentencia justa. Así, la pregunta que se les formula ofrece el carácter abstracto del «texto», y la respuesta que han de dar es del mismo género. Esto significa que esa respuesta es como una declaración escrita. Así se comprueba en la insatisfacción con que acoge el testigo el sumario escrito de una declaración. No puede negar lo que ha dicho, pero no le gusta dejarlo en ese aislamiento y quisiera interpretarlo de inmediato él mismo. La tarea de fijación y, por tanto, la redacción del sumario tiene en cuenta esto en cuanto que el sumario, al reproducir la declaración, debe ajustarse en lo posible a la intención del declarante. Y a la inversa, el ejemplo de la declaración de los testigos muestra cómo el procedimiento escrito (o

los componentes de la escritura en el procedimiento) influye en el desarrollo del diálogo. El testigo aislado en su testimonio está ya aislado de cara a la expresión escrita de los resultados de la investigación. Algo similar ocurre con aquellos casos en los que se puede hacer una promesa o dar una orden o formular una pregunta por escrito: también esto supone un aislamiento de la situación comunicativa original y debe expresar el sentido originario en forma de fijación escrita. En todos los casos es evidente la referencia a la situación comunicativa original.

Esto puede efectuarse también mediante una puntuación adicional como la que encontró ya la fijación escrita para facilitar la recta comprensión. El signo de interrogación, por ejemplo, indica cómo debe articularse una frase fijada por escrito. El acertado uso español de enmarcar la frase interrogativa con dos signos de interrogación deja patente la intención fundamental: ya al comienzo de la lectura se sabe cómo debe articularse la frase correspondiente. La falta de tales recursos de puntuación en numerosas culturas antiguas confirma, por otra parte, cómo siempre es posible la comprensión con sólo el texto fijado. La mera sucesión de los signos escritos sin puntuación representa en cierto modo y en forma extrema la abstracción comunicativa.

Hay sin duda numerosas formas de conducta lingüística comunicativa que no es posible someter a esta finalidad. Se trata de textos porque se pueden considerar tales al aparecer desligados de sus destinatarios, por ejemplo, en composición literaria. Pero en el proceso comunicativo mismo oponen resistencia a su textualización. Voy a distinguir tres formas de ese lenguaje para destacar en su trasfondo el texto accesible de modo eminente a la textualización y no el que realiza su verdadera vocación en figura textual. Estas tres formas son los *antitextos*, los *pseudotextos* y los *pre-textos*. Llamo *antitextos* a aquellas formas de hablar que se resisten a la textualización porque en ellas la situación dialogal es dominante. De ellas forma parte cualquier tipo de chiste o gracia. Cuando no tomamos algo en serio y esperamos que se entienda como broma, lo damos a entender en el proceso de la comunicación, y la señal puede ser el tono de voz o el gesto que lo acompaña o la situación social, etc. Pero no es posible, evidentemente, reproducir esa expresión jocosa momentánea. Algo parecido cabe decir de otra forma ya clásica de entendimiento

recíproco: la ironía. El uso de la ironía presupone un pre-consenso común, que es su presupuesto social. El que dice lo contrario de lo que piensa, pero puede estar seguro de que le entienden lo que quiere decir, se halla en una situación de consenso que funciona. La posibilidad de tal «desfiguración», que no es tal, por la vía escrita depende del grado de pre-consenso comunicativo y de consenso que exista realmente. Conocemos, por ejemplo, el uso de la ironía en la antigua sociedad aristocrática, incluso y sin solución de continuidad en forma escrita. El uso de las citas clásicas, a menudo degradándolas en sentido peyorativo, pertenece a este mismo contexto. También se persigue con ello una solidaridad social; en este caso, el control superior de los presupuestos educativos; intereses de clase y, por tanto, su ratificación. Pero si las circunstancias de estas condiciones de consenso no son tan claras, el tránsito a la forma escrita fija resulta ya problemático.

El uso de la ironía representa así, muchas veces, una labor hermenéutica extraordinariamente ardua y no es fácil de justificar el supuesto de que se trata de ironía. Se ha dicho no sin razón que el tomar algo en sentido irónico no es sino un acto de desesperación del intérprete. En el trato humano, en cambio, hay una estrepitosa ruptura del consenso si no se comprende la presencia de la ironía. Para que sea posible la broma o la ironía se requiere un *consenso básico*. Por eso apenas se puede restablecer el entendimiento entre las personas cuando alguien transmuta su modo expresivo irónico en una formulación inequívoca. Aunque esto sea posible, ese sentido unívoco así obtenido dista mucho del sentido comunicativo del discurso irónico.

Al segundo tipo de texto antitextual lo denominé *pseudotexto*. Me refiero al modo de hablar y de escribir que asimila elementos que no pertenecen realmente a la transmisión del sentido, sino que representan una especie de material de relleno para enlaces retóricos del discurso. La parte retórica se puede definir diciendo que no representa en el discurso el contenido de las frases ni, por tanto, el sentido transferible al texto, sino lo que ejerce el papel puramente funcional y ritual de la comunicación en forma oral o escrita. Lo que yo abordo aquí como pseudotexto es, por decirlo así, el componente lingüístico vacío de significado. Todos conocemos este fenómeno, por ejemplo, en la dificultad de descubrir y de tratar adecuadamen-

te los materiales de relleno del discurso al traducir un texto a otro idioma. El traductor presume que hay en este material de relleno un auténtico sentido y destruye con la versión el verdadero caudal de comunicación del texto que tiene en sus manos. Esto es un riesgo que corre todo traductor. Lo cual no excluye que se pueda encontrar el equivalente para ese material; pero la tarea de traducción abarca únicamente el contenido del texto, y por eso el conocimiento y la eliminación de ese material de lugares vacíos constituye la verdadera tarea de la traducción racional. Conviene anticipar aquí que la cuestión *cambia por completo cuando se trata de textos de verdadera calidad literaria, textos que yo califico de eminentes*, como los que vamos a conocer más adelante. En eso radica precisamente el límite en la traducibilidad de los textos literarios, que se constata dentro de la más diversa gradación.

Llamo *pre-textos* a la tercera forma de textos antitextuales. Incluyo aquí todas aquellas expresiones comunicativas cuya comprensión no se efectúa en la transmisión de sentido que ellas persiguen, sino que expresan algo que permanece enmascarado. Pre-textos son, pues, aquellos textos que interpretamos en una dirección que ellos no nombran. Lo que ellos nombran es un mero subterfugio detrás del cual se oculta el «sentido», y de este modo la tarea de la interpretación resulta ser la de descubrir los subterfugios y comunicar lo que se expresa realmente en ellos.

Esos textos aparecen, por ejemplo, en la opinión pública, que pone de manifiesto la influencia ideológica. El concepto de ideología implica que ésta no realiza una verdadera comunicación, sino que sirve de pretexto a unos intereses latentes. Por eso la crítica de la ideología trata de reconducir lo dicho a unos intereses enmascarados; por ejemplo, los de la clase burguesa en la lucha capitalista. Es posible igualmente que la propia actitud de crítica a la ideología sea también criticable como una actitud ideológica si defiende intereses antiburgueses o de otro tipo y enmascara así sus propios pre-textos. Quizá se puede considerar como motivo común de la recaída en unos intereses ocultos la ruptura del consenso, lo que Habermas llama deformación de la comunicación. La comunicación distorsionada aparece, pues, igualmente como un trastorno del posible consenso y entendimiento y motiva así la recuperación del sentido verdadero. Es como una decodificación.

Hay otro ejemplo de esa interpretación como desenmascaramiento de los pre-textos que desempeña el papel que los sueños ejercen en la psicología profunda. Las experiencias de la vida onírica son en realidad inconsistentes. La lógica de la vida empírica queda abolida en buena parte. Esto no excluye que de la lógica sorpresiva de la vida onírica pueda derivar un estímulo directo de sentido que es muy similar a la a-logicidad del cuento. En realidad la literatura narrativa se apoderó del género de los sueños y del cuento, por ejemplo, en el romanticismo alemán. Pero es una cualidad estética la que es objeto de goce en el juego de la fantasía onírica y puede experimentar obviamente una interpretación literario-estética. El mismo fenómeno de los sueños se convierte, en cambio, en objeto de una interpretación muy distinta cuando se intenta desvelar detrás de los fragmentos del sueño evocado el verdadero sentido que se enmascara en las fantasías oníricas y es susceptible de decodificación. A ello se debe la enorme relevancia de la evocación de los sueños en el tratamiento psicoanalítico. El análisis puede movilizar mediante la interpretación de los sueños un diálogo asociativo, eliminar así los bloqueos y liberar al paciente de su neurosis. Este proceso de análisis recorre, como se sabe, unas etapas complejas de reconstrucción del texto onírico originario y de su interpretación. Ciertamente es un sentido totalmente diferente al expresado por el soñador o, más exactamente, al extraído por los intérpretes de los sueños que apaciguaron la inquietud de la experiencia onírica con su interpretación. Es más bien el trastorno total del proceso de entendimiento basado en el consenso que llamamos neurosis, lo que motiva el retroceso detrás de lo «mentado» y la interpretación del pretexto.

La psicopatología de la vida cotidiana, conocida al margen del trastorno neurótico específico, ofrece también la misma estructura. En ella los actos fallidos adquieren de pronto sentido escrutando ciertos movimientos inconscientes. Aquí se repite la motivación del regreso al inconsciente desde la inconsistencia, es decir, partiendo de la incomprensibilidad del acto fallido. Gracias a la aclaración, este acto se hace comprensible y pierde la dimensión irritante que antes comportaba.

La relación entre texto e interpretación, que constituye el tema del presente estudio, aparece, pues, aquí en una forma especial que

Ricoeur llama hermenéutica de la sospecha, *hermeneutic of suspicion*. Es un error destacar estos casos de comprensibilidad deformada como caso normal en la comprensión de textos⁹.

Ahora bien, todas las consideraciones anteriores van destinadas a mostrar que la relación entre texto e interpretación cambia radicalmente cuando se trata de los denominados «textos literarios». En todos los casos precedentes, en los que eran patentes los motivos de la interpretación y algo se constituía como texto en el proceso comunicativo, la interpretación, como el texto mismo, se insertaba en la realidad del entendimiento. Esto se ajustaba al sentido literal de la palabra *interpretes*, que designa al hablante intermediario y significaba por eso la función originaria del intérprete que media entre interlocutores de diferentes idiomas y une con su discurso mediador a los que están separados. Así como en ese caso se traspasa la barrera del idioma extranjero, esa misma mediación se requiere cuando aparecen obstáculos de comprensión en la misma lengua; de ese modo queda patente la identidad del enunciado en la regresión a él, y esto significa potencialmente en su tratamiento como texto.

El intérprete debe superar el elemento extraño que impide la inteligibilidad de un texto. Hace de mediador cuando el texto (el discurso) no puede realizar su misión de ser escuchado y comprendido. El intérprete no tiene otra función que la de desaparecer cuando se logra la comprensión. Por eso el discurso del intérprete no es un texto, sino que *sirve* a un texto. Pero esto no significa que la aportación del intérprete desaparezca totalmente en el modo de escuchar el texto. Esa aportación no es sólo temática, objetivable como texto, sino que se ha incorporado al texto. Esta figura ofrece la relación entre texto e interpretación en sus rasgos generales. Porque surge aquí un momento de la estructura hermenéutica, que conviene señalar. Este lenguaje mediador posee también una estructura dialogal. El intérprete que media entre dos partes no dejará de percibir su distancia frente a ambas posiciones como una especie de superioridad sobre la doble limitación por una y otra parte. Por eso su ayuda a la comprensión no se limita al plano lingüístico, sino que pasa siempre a una mediación real que intenta equilibrar entre sí el derecho y los límites de las dos partes. El «hablante mediador» se convierte en «ne-

9. Cf. P. Ricoeur, *The Hermeneutics of Suspicion*, en G. Shapiro-A. Sica (eds.), *Hermeneutics, Questions and Prospects*, Amherst 1984, 54-65.

gociador». Ahora bien, yo creo que se da una relación análoga entre el texto y el lector. Si el intérprete supera el elemento extraño de un texto y ayuda así al lector en la comprensión de éste, su retirada no significa desaparición en sentido negativo, sino su entrada en la comunicación, resolviendo así la tensión entre el horizonte del texto y el horizonte del lector: lo que he denominado *fusión* de horizontes. Los horizontes separados como puntos de vista diferentes se funden en uno. Por eso la comprensión de un texto tiende a integrar al lector en lo que dice el texto, que desaparece de ese modo.

Pero hay un fenómeno que se llama literatura: textos que no desaparecen, sino que se ofrecen a la comprensión con una pretensión normativa y preceden a toda posible lectura nueva del texto. ¿Cuál es su característica?, ¿qué significa para el lenguaje mediador del intérprete el hecho de que los textos puedan estar «ahí»? ¹⁰.

Mi tesis es que están presentes únicamente en el acto de regresión a ellos. Pero esto significa que son *texto* en el sentido original y propio del término: palabras que sólo «existen» retrayéndose a sí mismas, que realizan el verdadero sentido de textos desde sí mismas, hablando por decirlo así. Textos literarios son aquellos textos que deben ser leídos en voz alta, aunque quizá únicamente para el oído interior, y que si se recitan no sólo se oyen, sino que se acompañan con la voz interior. Son lo que son en virtud de la memoria, por la posibilidad de ser recitados *par coeur*. Viven en la memoria del rapsoda, del cantor de coro o del cantante lírico. Como si estuvieran escritos en el alma, se orientan a la escritura y por eso no puede sorprender que en las culturas de la lectura tales textos egregios se denominen «literatura».

Un texto literario no es tan sólo la fijación de un discurso hablado. No remite a una palabra ya pronunciada. Esto tiene sus consecuencias hermenéuticas. La interpretación no es ya aquí un mero recurso para la retransmisión de un enunciado original. El texto literario es justamente un texto en un grado especial porque no remite a un acto lingüístico originario, sino que prescribe por su parte todas las repeticiones y actos lingüísticos; ningún lenguaje hablado puede cumplir totalmente la norma que un texto representa. Este ejerce una función normativa que no hace referencia ni a un discurso originario ni a la in-

10. Cf. especialmente los escritos sobre teoría de la literatura recogidos en *Obras completas* VIII.

tención del hablante, sino que surge en él mismo; por ejemplo, a raíz de un poema bien logrado que sorprende y supera al propio poeta.

No en vano la palabra «literatura» ha adquirido un sentido prestigioso, de forma que la pertenencia a ella constituye un toque de distinción. Un texto de este género no significa la mera fijación de un discurso, sino que posee su propia autenticidad. Si el carácter del discurso consiste en que el oyente lo escucha de pasada y centra su atención en lo que el discurso le comunica, este hecho pone de manifiesto lo que es el lenguaje mismo.

No es fácil entender correctamente esta autopresentación de la palabra. Es obvio que las palabras conservan significación en el texto literario y transmiten el sentido del discurso, que refieren algo. Es propio de la calidad de un texto literario respetar este primado del contenido que compete a todo discurso, e incluso potenciarlo hasta el punto de dejar en suspenso la dimensión real de su enunciado. Por otra parte, el «cómo» de lo dicho no se puede imponer. En caso contrario no hablamos de arte de la palabra, sino de artificialidad; no de un tono que pide un tipo de canto, sino de imitación poetizante; o hablamos no de un estilo cuya calidad inconfundible admiramos, sino de un amaneramiento que nos molesta. Pese a ello un texto literario exige que se haga presente en su figura lingüística y no sólo que cumpla su función comunicativa. No basta con leerlo, es preciso oírlo, siquiera con el oído interior.

Es entonces cuando la palabra adquiere su autopresencia plena en el texto literario. No se limita a hacer presente lo dicho, sino que se presenta a sí misma en su realidad sonora. Así como el estilo es un factor eficaz para constituir el texto de calidad sin imponerse como mero estilismo, así también la realidad sonora de las palabras y del discurso está unida indisolublemente con la comunicación de sentido. Pero si el discurso se distingue por la búsqueda de sentido y por encima de su apariencia escuchamos y leemos el sentido que él nos comunica, en el texto literario la autoaparición de cada palabra en su sonoridad y la melodía del discurso también son relevantes para el contenido. Nace una peculiar tensión entre el sentido del discurso y la autopresentación de su figura. Cada miembro del discurso, cada palabra que se inserta en la unidad de la frase representa una unidad de sentido al evocar algo con su significación. Al moverse dentro de su propia unidad y no como mero medio para el presunto sentido discursivo, puede desple-

garse la plurivocidad de su virtualidad expresiva. Se habla así de connotaciones que resuenan cuando una palabra aparece con su significado en un texto literario.

La palabra individual como portadora de su significado y como co-portadora del sentido discursivo sólo es un momento abstracto del discurso. Todo debe verse en el ámbito más amplio de la *sintaxis*. Tratándose de un texto literario, es una *sintaxis* que no es necesariamente ni tan sólo *sintaxis* de la gramática usual. Así como el orador se toma libertades sintácticas que el oyente le otorga porque sintoniza con todas las modulaciones y gesticulaciones del hablante, también el texto literario —con todos los matices que ostenta— posee sus propias libertades. Esas libertades se otorgan a la realidad sonora que refuerza el sentido del conjunto del texto. Es cierto que ya en el ámbito de la prosa ordinaria rige el supuesto de que un discurso no es un «escrito» ni una conferencia es una lección de clase, un *paper*. Pero esto es más válido aún para la literatura en el sentido eminente de la palabra. Lo literario supera la abstracción de lo escrito, y no sólo porque el texto sea legible, es decir, comprensible en su sentido. Un texto literario posee una estructura propia. Su presencia lingüística como texto exige una repetición de la letra original, pero sin recurrir a un lenguaje originario, sino iniciando un lenguaje nuevo e ideal. El entramado de las referencias de sentido nunca se agota del todo en las relaciones que existen entre los significados principales de las palabras. Justamente las relaciones anexas que no van ligadas a la teleología de sentido confieren su magnitud a la frase literaria. Tales relaciones no se darían si el conjunto del discurso se mantuviera en pie por sí solo, invitara a la quietud e impidiera al lector o al oyente a hacerse cada vez más oyente. Pero este hacerse oyente es siempre, como toda audición, un oír algo que entiende lo oído como sentido de un discurso.

Es difícil saber lo que es aquí causa y lo que es efecto: ¿este aumento de volumen suspende la función comunicativa y la referencia de texto y lo convierte en un texto literario? ¿O sucede a la inversa: que la cancelación de la referencia a la realidad que caracteriza a un texto como producto literario, es decir, como automanifestación del lenguaje, hace aflorar la plenitud de sentido del discurso en todo su volumen? Ambos extremos son insuperables, y el espacio que ocupen, desde la prosa artística hasta la *poésie pure*, dependerá de la diversa participación del fenómeno lingüístico en la totalidad de sentido.

Al final se ve lo complicado que es el ajuste del discurso a la unidad y el reajuste de sus elementos, esto es, de las palabras. Por ejemplo, cuando la palabra en su polivalencia no ofrece un sentido independiente. Llamamos a eso un *juego de palabras*. Ahora bien, no se puede negar que éste, muchas veces, alcanza la independencia únicamente cuando se utiliza como adorno del lenguaje que hace brillar el ingenio del hablante, pero supeditado totalmente al sentido del discurso. La consecuencia es que el sentido del discurso pierde de pronto su univocidad. Detrás de la unidad del fenómeno sonoro se advierte entonces la unidad oculta de unos significados heterogéneos e incluso opuestos entre sí. Hegel habló a este propósito de instinto dialéctico del lenguaje, y Heráclito vio en el juego de palabras uno de los testimonios más relevantes de su intuición básica según la cual los contrarios coinciden en el fondo. Pero éste es un modo de hablar filosófico. Se trata de rupturas de la relación semántica natural del discurso que son productivas para el pensamiento filosófico porque el lenguaje se ve así forzado a abandonar su significación objetiva inmediata y a favorecer la aparición de los reflejos mentales. Las polivalencias en los juegos de palabras representan la forma más densa de lo especulativo, que se explicita en juicios contradictorios. La dialéctica es la representación de lo especulativo, como dice Hegel.

Pero la cuestión cambia por la siguiente razón: la función del juego de palabras no se compagina con la ambigüedad polivalente de la palabra poética. Las connotaciones que acompañan a un significado principal otorgan al lenguaje su peso literario, pero al supeditarse a la unidad de sentido del discurso y evocar otros significados como meras resonancias, los juegos de palabras no son simples juegos de ambigüedad o polivalencia que den origen al discurso literario; se confrontan en ellos unas unidades de sentido autónomas. El juego de palabras rebasa así la unidad del discurso y debe entenderse en una relación de sentido refleja y superior. Por eso nos irrita el uso de juegos de palabras y retruécanos cuando se reiteran, porque rompen la unidad del discurso. Difícilmente será eficaz la frase explosiva del juego de palabras en una canción o en un poema lírico, o sea, siempre que prevalece la conformación melódica del lenguaje. Muy diferente es, obviamente, el caso del discurso dramático, en el cual predomina la dialéctica de la escena. Piénsese en

la *stijomythia* o en la autodestrucción del héroe que se constata en el juego de palabras con el nombre propio ¹¹. También es diferente el caso cuando el discurso poético no origina el flujo de la narración ni el desarrollo del canto ni la representación dramática, sino que se mueve en el juego de la reflexión, cuyos reflejos pueden rebasar las expectativas del discurso. El juego de palabras puede ejercer así una función fecunda en una lírica muy reflexiva. Tal ocurre en la lírica hermética de Paul Celan. Pero hay que preguntarse también aquí si la vía de esa carga reflexiva de palabras no se pierde finalmente en lo inefable. Sorprende, en efecto, que Mallarmé utilice juegos de palabras en ensayos de prosa, como *Igitur*; pero cuando forma agrupaciones enteras de constelaciones poéticas, apenas juega con palabras. Los versos de *Salut* aparecen ciertamente estratificados y llenan una expectativa de sentido en planos tan diversos como un brindis y una síntesis vital, oscilando entre la espuma del cava en el vaso y la estela que deja el barco de la vida; pero ambas dimensiones de sentido se pueden realizar en la misma unidad de discurso como un único gesto melódico del lenguaje ¹².

11. Cf. M. Warburg, *Zwei Fragen zum Kratylos*: Neue philologische Untersuchungen 5 (Berlin 1929).

12. El soneto de Mallarmé, al que agregó una paráfrasis informal, suena así:

Salut

Rien, cette écume, vierge vers
A ne désigner que la coupe;
Telle loin se noie une troupe
De sirènes mainte à l'envers.

Nous naviguons, ô mes divers
Amis, moi déjà sur la poupe
Vous l'avant fastueux qui coupe
Le flot de foudres et d'hivers;

Une ivresse belle m'engage
Sans craindre même son tangage
De porter debout ce salut

Solitude, récif, étoile
A n'importe ce qui valut
Le blanc souci de notre toile.

Salutación

Nada, esta espuma, verso inocente
para sugerir el borde de la copa;
lejos se baña un tropel
de sirenas, muchas al revés.

Navegamos, amigos
desiguales, yo ya en popa
vosotros a proa orgullosa que corta
la ola de rayos y tempestades.

Una dulce embriaguez me hace
sin miedo a sus temblores
lanzar a pie firme este saludo

Soledad, arrecife, estrella
adondequiera que nos lleve
el blanco deseo de nuestra vela.

P. Forget, el editor de *Text und Interpretation*, München 1984, cita en p. 50 a U. Japp, *Hermeneutik*, München 1977, 80s. Japp disocia tres planos (apoyándose en Rastier); extrema el «análisis saturado», no traduce *salut* por saludo o salutación, si-

La *metáfora* se presta a consideraciones similares. Hasta tal punto aparece en poesía ligada al juego de resonancias, sentidos verbales y sentido del discurso, que no destaca siquiera como metáfora. Porque la prosa carece aquí del discurso originario. Por eso la metáfora apenas ejerce una función en la propia prosa poética. Desaparece en cierto modo después de despertar la intuición espiritual, a cuyo servicio está. El área propia de la metáfora es más bien la retórica. En ella disfrutamos de la metáfora como metáfora. En la poética la teoría de la metáfora es algo tan secundario como la teoría del juego de palabras.

Esta digresión muestra lo estratificado y diferenciado que es el juego de sonido y sentido en el habla y en el escrito cuando se trata de literatura. Cabe preguntar cómo se puede reconducir el discurso mediador del intérprete a la realidad de los textos poéticos. La respuesta tiene que ser muy radical. A diferencia de otros textos, el texto literario no se interrumpe con el discurso mediador del intérprete, sino que se acompaña de su participación constante. Esto se puede constatar en la estructura de la temporalidad que compete a todo discurso. En todo caso, las categorías temporales que utilizamos en relación con el discurso y con el arte lingüístico ofrecen una dificultad peculiar. Se habla entonces de presencia e incluso, como decía yo antes, de autopresentación de la palabra poética. *Pero es una falacia entender esa presencia desde el lenguaje de la metafísica, como actualización de «lo que está ahí dado», o desde el concepto de objetividad. No es esa la actualidad que compete a la obra literaria, ni a ningún otro texto.* El lenguaje y la escritura se mantienen siempre en una referencia recíproca. No son, sino que significan, incluso cuando lo significado sólo existe en la palabra manifestada. El discurso poético sólo se hace efectivo en el acto de hablar o de leer; es decir, no existe si no es comprendido.

La estructura temporal del hablar y el leer representa un campo poco explorado. La imposibilidad de aplicar el esquema puro de la sucesión al habla y a la lectura salta a la vista considerando que de ese modo no se describe la lectura, sino el delecteo. El que tiene que delectar para leer es incapaz de leer. Algo similar hay que decir de

no por salvación (en referencia a *récif*) y entiende *blanco deseo* como papel, concepto que no aparece en el texto, ni es siquiera aludido en el autorreferente *vierge vers*. Eso se llama «método sin verdad».

la lectura en voz alta. Recitar bien significa transmitir a otro el juego entre significado y sonido, de suerte que el otro lo renueve y recree para sí y en sí. Se recita para otro y esto quiere decir que el recitador se dirige al otro. El recitador está relacionado con el otro. Dictar y recitar son actos «dialogales». Hasta leer en voz alta para uno mismo es dialogal, porque debe compaginar en lo posible el fenómeno sonoro y la captación del sentido.

El arte del recitado tampoco es diferente en lo fundamental. Sólo que necesita de una técnica especial, porque los oyentes son gente anónima y el texto poético exige no obstante la concreción en cada oyente. Encontramos aquí algo análogo al deletreo en la lectura: la declamación mecánica. Declamar mecánicamente no es hablar, sino alinear fragmentos de sentido, uno detrás de otro. Un ejemplo claro es el de los niños que aprenden versos de memoria y los «recitan» para alegría de los padres. El experto o artista del recitado, en cambio, hará presente una figura lingüística global, como el actor debe crear las palabras de su personaje como si las encontrara en el acto. El recitado no debe ser una serie de retazos de habla, sino un todo compuesto de sentido y sonido que «se tiene en pie». Por eso el hablante ideal no puede hacerse presente directamente a sí mismo, sino únicamente al texto, que debe llegar incluso a un ciego, incapaz de ver sus gestos. Dice Goethe en algún lugar: «No hay mayor ni más puro placer que no declamar, sino recitar un fragmento de Shakespeare con los ojos cerrados y en correcta voz natural»¹³. Cabe preguntar si la recitación es posible con ese tipo de textos poéticos; por ejemplo, cuando se trata de poesía reflexiva. Este problema surge también en la historia de la lírica. La lírica coral y lo cantable en general, que invita a sumarse, es algo totalmente distinto del tono elegíaco. La poesía reflexiva sólo parece posible en pura soledad.

En todo caso, el esquema de la sucesión está aquí fuera de lugar. Uno recuerda lo que en el aprendizaje de la prosodia latina se llama construir: el alumno de latín debe buscar el «verbo» y luego el sujeto y articular partiendo de ahí todo el predicado verbal hasta lograr la confluencia repentina de elementos que parecían totalmente divergentes en su sentido. Aristóteles describe la congelación de un líquido cuando es agitado como un cambio repentino. Algo similar ocurre con la comprensión cuando los elementos verbales desorde-

13. J. W. Goethe, *Shakespeare und kein Ende*, en *Sämtliche Werke* XIV, 757.

nados cristalizan en la unidad de sentido de un todo. El oír y el leer poseen la misma estructura temporal que el comprender, cuyo carácter circular es una de las constataciones más antiguas de la retórica y la hermenéutica.

Esto vale para todo tipo de audición y de lectura. En el caso de los textos literarios la situación es mucho más compleja. En ellos no se trata simplemente de recoger la información transmitida por el texto. No corremos impacientes, directamente a la búsqueda del sentido final para captar con él la totalidad de la comunicación. También aquí se da, sin duda, una especie de comprensión instantánea que permite ver la unidad del conjunto. En el texto poético ocurre lo mismo que en la imagen artística. Conocemos relaciones de sentido, aunque quizá de modo vago y fragmentario; pero en ambos casos la referencia imitativa a la realidad queda en suspenso. El texto es lo único presente con su relación de sentido. Cuando leemos textos literarios, constantemente nos vemos remitidos a las relaciones de sentido y de sonido que articulan la estructura de la totalidad. Volvemos páginas atrás, leemos de nuevo, descubrimos nuevas relaciones y al final no está la conciencia segura de haber comprendido la cosa, con lo cual uno deja ya el texto tras de sí. Ocurre a la inversa: ahondamos más cuantas más sean las referencias de sentido y sonido que entran en la conciencia. No dejamos atrás el texto, sino que nos dejamos introducir en él. Nos quedamos dentro de él, al igual que el hablante está en las palabras que dice y no se mantiene a distancia como el que maneja herramientas, las toma y las deja. Por eso resulta desorientador hablar de manejo de palabras. Esa expresión no alcanza al lenguaje real sino que le trata como si utilizara el vocabulario de una lengua extranjera. Por eso, cuando se trata del lenguaje real, hay que limitar radicalmente las reglas y normas. Y esto es válido sobre todo para el texto literario. Este no es correcto por decir lo que todos dirían, sino que posee un nuevo criterio, que lo distingue como una obra de arte. Cada palabra «encaja» y parece casi insustituible, y en cierto grado lo es.

Fue Dilthey quien, continuando el idealismo romántico, dio aquí las primeras orientaciones. Frente al monopolio del pensamiento causal en su tiempo, dejó de lado la relación causa-efecto y habló de relación de efectos, una relación que existe entre éstos (sin perjuicio de que todos ellos tengan sus causas). Introdujo para ello el término

«estructura», tan prestigiado posteriormente, y mostró cómo la comprensión de estructuras presenta necesariamente una forma circular. Partiendo de la audición musical, para la cual la música absoluta con su extrema a-conceptualidad es un ejemplo paradigmático por excluir toda teoría de la imitación, habló de conceptualización en un punto medio y abordó temáticamente la estructura temporal de la comprensión. En estética se habla en sentido análogo de construcción, tanto en referencia al texto literario como a un cuadro. El significado impreciso de construcción implica que algo no se comprende en su realidad preestablecida, sino que se ha ido formando en cierto modo desde dentro hasta alcanzar su propia figura y quizá sigue en evolución. Es evidente la necesidad de entender fenómenos de este tipo. La tarea es asumir lo que es una construcción, construir algo que no está «construido», y esto implica recuperar de nuevo todos los intentos de construcción. Mientras que la unidad del comprender y del leer se realiza en la lectura comprensiva y el fenómeno lingüístico queda en ella postergado, el texto literario ofrece siempre algo que actualiza distintas relaciones de sentido y sonido. Es la estructura temporal de la movilidad que llamamos permanencia lo que llena esa presencia y lo que el discurso mediador de la interpretación ha de abordar. Sin la disposición del receptor a ser «todo oídos» el texto poético no nos dice nada.

Para terminar, un ejemplo bien conocido puede servir de ilustración. Es el final del poema de Mörike, *Auf eine Lampe*¹⁴. El verso dice: «Mas lo bello resplandece en sí mismo».

14. El poema de Mörike es:

Noch unverrückt, o schöne Lampe, schmückest du,
An leichten Ketten zierlich aufgehängt hier,
Die Decke des nun fast vergessenen Lustgemachs.
Auf deiner weissen Marmorschale, deren Rand
Der Efeu Kranz von goldengrünem Erz umflieht,
Schlingt fröhlich eine Kinderschar den Ringelreihn.
Wie reizend alles! lachend, und ein sanfter Geist
Des Ernstes doch ergossen um die ganze Form
Ein Kunstgebild der echten Art. Wer achtet sein?
Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst.

De leve cordón colgada adornas,
bella lámpara, imperturbable,
el techo del salón lujoso casi olvidado.
En tu blanca piel de mármol, su borde

El versículo fue objeto de un debate entre Emil Staiger y Martin Heidegger. Nos interesa aquí únicamente como un caso ejemplar. En este verso aparece un grupo verbal de aparente trivialidad: *scheint es*. Se puede entender como «parecer», *dokei, videtur, il semble, it seems, pare*, etc. Esta interpretación prosaica de la expresión confiere un sentido y por eso encontró su defensor. Pero resulta que tal interpretación no cumple la ley del verso. Se puede demostrar que *scheint es* significa aquí «lucir», *spindler*. Basta aplicar un principio hermenéutico. En caso de conflicto rige el nexo más estrecho. La doble posibilidad de comprensión es siempre un conflicto; pero es evidente que lo bello se aplica aquí a una lámpara. Tal es el enunciado global del poema que es preciso comprender. Una lámpara que no alumbra porque cuelga vetusta y pasada de moda en un salón de lujo («¿quién se va a fijar?»), adquiere aquí su propio brillo porque es una obra de arte. Es indudable que el brillo se refiere aquí a la lámpara que luce aunque nadie la utilice.

Leo Spitzer ha analizado en un docto trabajo sobre este debate el género literario de tales poemas de objetos y ha indicado en forma convincente el lugar que ocupan en la historia de la literatura. Heidegger reivindicó por su parte, con razón, la relación conceptual de las palabras *schön* (bello) y *scheinen* (brillar, parecer) que resuena en la famosa expresión de Hegel sobre el brillo sensible de la idea. Pero hay también razones inmanentes. La acción combinada de sonido y significado de las palabras genera otra clara instancia de decisión. Dado que en este verso los sonidos sibilantes forman una trama consistente (*was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst*), o dado que la modulación métrica del verso constituye la unidad melódica de la frase (hay un acento métrico sobre *schön ist, selig, scheint, in* y *selbst*), no hay lugar para una irrupción reflexiva como sería un prosaico *scheint es*. Significaría la irrupción de prosa co-

de hiedra en bronce verde áureo trenzado,
un tropel de niños danza en corro.
Qué delicioso todo. Risueño, pero envuelto
en suave hálito de seriedad.
Auténtica obra de arte. ¿Quién se va a fijar?
Mas lo bello resplandece en sí mismo.

El debate entre Emil Staiger y Martin Heidegger, al que hago referencia a continuación, aparece documentado en Emil Staiger, *Die Kunst der Interpretation: Wissenschaftliche Reihe* 4078 (1971), Zürich-Freiburg i. Br. 1955, 28-42.

loquial en el lenguaje de un poema, una desviación del comprender poético que siempre nos amenaza a todos. Porque solemos hablar en prosa, como advierte el *monsieur Jourdain* de Moliere para sorpresa suya. Precisamente esto ha llevado a la poesía actual a formas estilísticas de un hermetismo extremo que impiden la irrupción de la prosa. Aquí, en el poema de Mörike, ese desvío no queda muy lejos. El lenguaje de este poema se aproxima a veces a la prosa («¿quién se va a fijar?»). Ahora bien, la posición que ocupa este verso en el poema, la de su conclusión, le confiere un peso gnómico especial. Y el poema ilustra en efecto con su propio enunciado por qué el oro de este verso no es una «carta de pago» o no remite a otra cosa, como un billete de banco o una información, sino que posee su propio valor. El brillo no es sólo algo que se comprende, sino que irradia al conjunto del esplendor de esta lámpara que cuelga inadvertida en un salón recatado y sólo luce en estos versos. El oído interior percibe aquí la correspondencia entre *schön* (bello) y *selig* (feliz), y entre *scheinen* y *selbst...* y el *selbst* con el que finaliza y enmudece el ritmo, hace resonar el callado movimiento en nuestro oído interior. Hace brillar en nuestro ojo interior el suave fluir de la luz que llamamos «brillar». De ese modo nuestra mente no sólo conoce lo que se dice sobre lo bello y lo que expresa la autonomía de la obra de arte, independientemente de cualquier relación de uso, sino que, nuestro oído oye y nuestra comprensión percibe el brillo de lo bello como su ser verdadero. El intérprete que aporta sus razones desaparece, y el texto habla.

Palabra e imagen: «así de verdadero, así de óntico»

Mi obra hermenéutica fundamental *Verdad y método* debió de sorprender a más de uno, porque la primera parte de ella, en contra de lo que cabría esperar por el subtítulo de «hermenéutica», no estudia como tema las ciencias del espíritu y, a continuación, las ciencias, sino que escoge como tema el arte. Con ello me atengo en realidad a mi experiencia, confirmada sin cesar a lo largo de mi actividad docente, de que el interés por las denominadas ciencias del espíritu no tiene por objeto realmente a la sola ciencia, sino al arte mismo y, por cierto, en todos sus ámbitos: la literatura, las artes plásticas, la arquitectura y la música. En efecto, se trata de artes que administran conjuntamente la herencia metafísica de nuestra tradición occidental. Las ciencias del espíritu se hallan en relación mutua especialmente estrecha con la receptibilidad y la sensibilidad artísticas y, por tanto, pueden reclamar una propia autenticidad filosófica. Por eso, trato de estudiar constantemente un tema tan general como «la palabra y la imagen», que desde siempre ha movido al pensamiento. Todos saben que las relaciones entre las artes plásticas y el arte de la palabra son un antiguo tema clásico, con el que nos hallamos bien familiarizados, especialmente desde el *Laocoonte* de Lessing. El famoso análisis de Lessing, en el que la palabra poética y la plasmación artística son capaces de expresar algo, era un análisis orientado hacia la diferencia entre ambas. Cuando Lessing quiso reducir las artes plásticas a la yuxtaposición en el espacio, y la poesía, a la sucesión en el tiempo, le contradijo ya Herder. Por el contrario, yo tengo mucho interés en estudiar lo que hay de común en las artes plásticas y en el arte poética, y en encuadrar ese elemento común en algo más general todavía, lo que el arte hace para enunciar la verdad.

Por eso, con el tema «la palabra y la imagen» yo no quiero estudiar el importante problema hermenéutico acerca de cómo, por medio de la palabra del intérprete, se llega hasta las obras de la imagen,

y de cómo es posible encontrar para una obra plástica una palabra interpretativa que no exprese un pensamiento con ocasión de una imagen, sino que nos conduzca a ver mejor internamente la imagen misma. Este tema ocuparía un lugar importante en una teoría de la interpretación. Pero lo que aquí trato de estudiar es la cuestión acerca de cómo la palabra y la imagen, el arte de la palabra, comparte con la totalidad de las artes plásticas una tarea común, y acerca de cómo se determina –dentro de esa comunidad– el papel que la una y la otra forma artística desempeñan en la configuración de nuestra cultura.

¿Qué tiene de común la imagen y la poesía? Ambas creaciones las llamaremos obras de «arte» y daremos a entender con ello que ambas se caracterizan de manera distinguida por su presencia inmediata y su superioridad que trasciende al tiempo. La obra de literatura a la que reconocemos rango literario, nos habla trascendiendo todas las distancias de tiempo, con sólo que estemos familiarizados con la correspondiente lengua. Asimismo, la imagen que es una obra artística, tiene el poder para llegar hasta nosotros directamente. Ambas nos fuerzan literalmente a que nos detengamos en ellas, y en ambas –para decirlo con Kant– hay que sumergirse con el pensamiento penetrando en muchas cosas indecibles.

En mi propio ensayo sobre una filosofía hermenéutica quise poner de relieve la pretensión de verdad del arte y su importancia para las ciencias del espíritu. En todo ello traté de resaltar, entre otras cosas, lo desligado que está el concepto de la imagen de lo que es una reproducción. Por otro lado, existe una correspondencia parecida en el lenguaje. Esta última fue estudiada en relación con la tercera parte de *Verdad y método*, desde el punto de vista de la lingüisticidad. Lo que allí se puede llamar verdad, fue sólo objeto de un estudio preparatorio y recibió luego una exposición más detallada en el artículo «Texto e interpretación»¹.

De nuevo está presente la problemática clásica de Lessing acerca de las relaciones entre las artes plásticas y el arte de la literatura. Y he dedicado diferentes estudios a la concretización de esta cuestión. Claro que lo que hoy día denominamos «arte», no debe restringirse a esta oposición clásica. Así que también en otras clases de artes, la música, la danza, la representación teatral, etc., se formula también conjuntamente la pregunta acerca de la verdad. Junto a las artes que

1. En la presente *Antología*, 189-222.

acaban de mencionarse hay también artes en las que no puede hablarse de la misma manera de la autopresentación de una obra artística, porque sus productos se subordinan a otros fines de la praxis de la vida o también a la investigación artística, y a lo sumo reclaman una especie de presencia conjunta que permanece en segundo plano. Esto se aplica principalmente a la retórica (o arte de hablar), a la arquitectura y principalmente a las artes decorativas. Tendremos también que tratar someramente de estas clases de artes, para reforzar lo concluyentes que son los resultados de nuestras investigaciones. Con todo, el centro lo seguirán ocupando la palabra poética y las artes plásticas.

Pues bien, la índole de la reflexión hermenéutica exige que esté respaldada constantemente por la praxis de la experiencia hermenéutica. Esto lo había expresado ya Schleiermacher con enorme franqueza: «Aborrezco toda teoría que no nazca de la praxis». Tal afirmación fue para mí una confirmación importante de mi proceder. Por eso mis estudios en materia de historia del arte y de historia de la literatura y mi formación en filología clásica, por limitado que sea todo ello, me condujeron sin cesar al círculo de problemas de las artes plásticas y de la poesía, siempre que se trataba de poner a prueba la pretensión de verdad con que se alza el arte. Tengo también presente el hechizo como imagen que poseen las antiguas pinturas rupestres o las estructuras plásticas prehistóricas y, por otro lado, el balbuceo del pre-mundo mítico que se halla detrás de nuestra tradición literaria y que es como un crepúsculo en la lejanía. A todas estas obras se aplica conjuntamente el mismo «¡Así es!», con lo que reconocemos como «acertadas» y «genuinas» las obras de arte.

A partir de aquí, uno de los conceptos fundamentales de la filosofía reciente, que procede del platonismo de la antigüedad tardía, se elevó a la categoría de verdadero término clave dentro del idealismo alemán. Lo que en la mayoría de los casos disfruta de una supervivencia inadvertida, tiene en nuestro contexto su sentido original. Es el concepto de lo absoluto. El término no significa sino «lo que está desligado» y, en el latín clásico, es el concepto opuesto a lo que está relacionado, a lo que es relativo. Absoluto significa la independencia de todas las condiciones limitadoras. Y así, Hegel habla del espíritu absoluto como del que está siempre presente en sí mismo, y que se consume en el saber absoluto. Al arte le corresponde presencia atem-

poral, porque está desligado y es independiente de todas las condiciones históricas y sociales, lo mismo que la religión y la filosofía. También el arte afirma la pretensión de absolutividad, y lo hace extendiéndose por encima de todas las diferencias históricas de tiempo. Por eso, comprendemos inmediatamente por qué Hegel afirma la cercanía interna en que el arte se halla de la religión y de la filosofía. En todo ello se trata de la certeza «absoluta» del ser. El teólogo, por ejemplo, entiende la significación escatológica del mensaje cristiano en la simultaneidad, porque el prometido retorno del Redentor acontece de veras en el «hoy» de la aceptación de la fe, como Kierkegaard recordó a su siglo y a nuestro siglo, que son siglos del pensamiento histórico. Se aplica también a la filosofía, que en constante diálogo con todos los grandes ensayos del pensamiento de nuestra historia occidental, es como simultánea de todos ellos, que son sus interlocutores. Sucede lo mismo en la historia del arte, pues en el arte, ciertamente, no es tampoco posible —si se le mira en su conjunto— pensar en un «progreso» hacia una última consumación. Aunque, por ejemplo, el desarrollo de la perspectiva central pueda entenderse así —en cuanto es un desligarse de los problemas del espacio por parte de la pintura—, sin embargo tal cosa no puede ser considerada como la «consumación» de esa arte plástica. Incluso en la construcción que Hegel hace de la historia universal, según la cual todo tiende a la libertad de todas las cosas, eso es más bien una descripción de lo que es la lucha de la historia universal en su núcleo esencial. Y lo mismo se aplica a los enfoques incesantemente nuevos de la filosofía, en los que ella plantea sus preguntas acerca de las últimas cosas y es simultánea con nosotros. Por eso, el mismo Hegel equiparó la historia de la filosofía al desarrollo dialéctico de la ciencia filosófica.

¿Qué es, entonces, el tiempo de esa simultaneidad? ¿Qué es el propio presente? ¿Lo sabemos tal vez? La palabra «presente» indica ya que el futuro se juega en él. El futuro es tanto lo que ya está presente como lo que viene; lo que nos espera y lo que nosotros esperamos. Pero toda expectación se basa en tal experiencia. Con cualquier presente no sólo se abre un horizonte de futuro, sino que también entra en juego el horizonte del pasado. Sin embargo, éste no es tanto una memoria y un recuerdo que queda, sino más bien una experiencia presente. De esta misma manera el arte y la filosofía se sitúan como presente propio. No es necesario siquiera saber de qué

pasado, de qué lejanía y extrañeza allí le viene a uno algo al encuentro. Es algo que tiene su presencia y que no es contemplado con asombro como extraño, sino que a uno le cautiva, aunque al principio haya que superar por ello una enorme extrañeza.

Cualquier presente tiene su propio espacio vital y su propia tradición, que marca el sello en sus formas de vida, en costumbres y usanzas y en todas las instituciones de la vida social. Y por doquier fueron las tradiciones religiosas las que acompañan a la propia historia y a la propia procedencia y las desarrollan hasta que alcanzan su índole propia. Ahora bien, es característico de toda religión estar convencida de la absolutividad de su propia verdad. Por eso, las religiones están deslindándose siempre de otras religiones, y los que profesan esas otras religiones son «los increyentes», «los infieles». Además, en nuestra época ilustrada se trata también de la confrontación con el difundido ateísmo. Con ello surgen nuevas dificultades. En la actualidad es preciso aunar la propia pretensión de absolutividad, que forma parte de la esencia de todo conocimiento de la salvación, con el reconocimiento de otras tradiciones, y hay que desarrollar incluso solidaridades comunes con ordenamientos sociales completamente hostiles a la religión.

Y para que la humanidad lleve a cabo dicha tarea puede servirnos de estímulo la experiencia del arte. Es cierto que también en el ámbito del arte hay tradiciones determinadas que están repletas de exigencias y tendencias en el gusto firmemente marcadas. A veces las creaciones artísticas de otros tiempos o de lejanas culturas no pueden llegar tan fácilmente hasta nosotros. Pero el arte, con toda su innumerable variedad, se impone a la larga incluso con lo más extraño. En ello se demuestra la absoluta omnipresencia del arte. El arte es capaz de tender puentes para salvar las barreras y los espacios. Para nosotros, los que vivimos hoy en día, esto se demuestra quizás de manera sumamente impresionante en la música. En Asia oriental se asimiló de tal manera, en pocos decenios, a Mozart, a Schubert y a toda la música europea, que sus intérpretes de allí venidos se cuentan entre las figuras destacadas de la escena musical. Por otro lado, como es bien sabido, Europa acogió en sí muchísimas cosas del lenguaje musical del continente negro.

Claro que, cuando se trata de obras de arte lingüísticas, sigue existiendo en nuestro mundo, en el que hay tantas lenguas, una ba-

rera difícil de superar: la barrera de toda lengua extranjera. Sin embargo, nuestra época literaria ha llegado incluso a alcanzar una especie de simultaneidad, y esto se denomina literatura universal. Basándose en parte en la labor de traducción, y en parte en el hecho de que existe un sector cada vez mayor de lectores que está familiarizado con lenguas extranjeras, puede hablarse de cierta presencia y simultaneidad, incluso en el caso de las artes literarias. Para las artes plásticas, las barreras lingüísticas no tienen tanta repercusión o pueden llegar a superarse más fácilmente. Es verdad que en las artes plásticas lo extraño causará una impresión extraña. Pero dicho efecto es capaz de cautivar de tal modo, que conduzca precisamente a la apropiación de lo extraño. Existe desde antiguo una continua interacción entre las culturas y las épocas. Toda memoria se apropia lo que le sale al encuentro, para moverse ella misma hacia adelante en el constante enriquecimiento del acervo transmitido. Y, sin embargo, no debe olvidarse que la apropiación no significa saber, sino ser.

Ahora bien, en la tradición europea, a la que nosotros pertenecemos, se ha ido desarrollando cada vez más por largos caminos la «conciencia histórica», y ha conducido a un creciente refinamiento del sentido histórico. Durante este último siglo influyó en este mismo sentido el desarrollo del tráfico mundial y de la nueva tecnología de la información, porque hemos entrado en algo así como una era de la reproducción. Nietzsche, en su escrito *Sobre la ventaja y la desventaja de la historia para la vida*, fue el primero que vio en ello un problema. No en vano, el avance de las investigaciones históricas y la conciencia científica conducen a una debilitación del mito, el cual es lo único que puede dejar su huella en una cultura. En la cambiante luz que incide sobre las cosas, éstas pierden su importancia propia: en realidad, puede observarse cómo la experiencia misma del arte queda menguada por la fruición que siente en sí misma la formación histórica, cuando, por ejemplo, los que visitan un museo reconocen con satisfacción a un maestro o reconocen un motivo que les resulta familiar. Esto, en todo caso, no es la inmediatez de la experiencia artística. Pues la experiencia no es nunca una simple confirmación. Incluso con un alto nivel de formación histórica no seremos capaces jamás de ver unas creaciones artísticas de tiempos pasados con los ojos propios de esos tiempos. Ése no puede ser en absoluto el objetivo. Al contrario, lo debe ser la propia simultaneidad y presencialidad con la

que el arte se afirma. Hay algo que se resiste a que el arte, que es de tan cautivadora presencialidad, sea convertido en simple objeto de investigación histórica. Por eso, nos preguntamos precisamente en qué se funda esa pretensión del arte que sobrepasa al tiempo y que se opone tenazmente a todas las limitaciones.

Esto, ciertamente, no excluye que la investigación científica que se ve situada ante tareas históricas, pueda redundar en beneficio de la experiencia del arte. Pero su saber, como tal, seguirá siendo diferente de la presencialidad con que el arte sale al encuentro. Schleiermacher dijo una vez que una imagen religiosa de tiempos pasados, que contemplamos en el museo, tiene siempre en sí misma quemaduras, como si hubiera sido salvada del fuego. Sabemos perfectamente que tal imagen perdió su *Sitz im Leben* («contexto vital») en la iglesia o en el palacio o allí donde hubiera estado alguna vez como en su casa. Y, ciertamente, no podemos limitarnos sólo a saberlo. Aprendemos también a ver, en la imagen misma, cómo fue pintada para un determinado lugar y para qué función cultural. Aprendemos a ver conjuntamente las condiciones de luz y tenemos bien presente el entorno que contribuyó a influir en la plasmación de la imagen. Todo ello puede enseñarnos a ver mejor. Como es natural, esto se aplica sobre todo al saber objetivo que debemos a la ciencia, y que se nos trasmite tanto en el ámbito religioso como en el profano. Pero siguen siendo verdad aquellas palabras de Hegel de que ya no nos hincamos de rodillas ante imágenes religiosas del Crucificado o de la Virgen.

A pesar de todo, desde ahí habrá muchas cosas que contribuyan a decir su voz o que enriquezcan el enunciado, en unos casos más y en otros menos. Siempre contribuye la impronta previa marcada por la procedencia religiosa o por la propia formación. Lo que nos emociona en una imagen o en una obra teatral o en un poema no experimenta limitación real porque tengamos «menos conocimientos». Así que nos preguntamos: ¿qué es lo que hace que una imagen, qué es lo que hace que un poema sea una obra artística, de forma que tenga semejante presencia absoluta? No es, ciertamente, el fragor del rompiente de las oleadas de información que nos envuelven con sus ruidos y acompañan a la era de la reproducibilidad, pues tal cosa constituye una amenaza –como diremos con Benjamin (o en contra de él)– para el aura de la obra artística, y corre peligro de deshacerla.

Partiremos de una observación lingüística que arroja luz sobre la cuestión que aquí nos ocupa. En griego la palabra *poiesis*, que reconocemos en nuestra palabra «poesía», tiene un doble sentido. El término significa primeramente «hacer», es decir, crear algo que antes no existía. El término abarca todo el ámbito de la producción que nosotros denominamos obra artesanal, pero también el ulterior desarrollo de tales elaboraciones hasta llegar a la forma de producción propia de la modernidad.

Además, la misma palabra *poiesis* tiene el sentido eminente de obra poética. Componer poesía es también, en cierto sentido, hacer, crear. Pero con ello no nos referimos ni al simple recitar ni al mero hecho de consignar por escrito, que son cosas que con ello se hacen. El hacer del que aquí se trata, significa componer el texto. El texto hace que de la nada surjan mundos completos, y que lo que no era llegue al ser. Es casi más que un hacer. En efecto, el hacer supone un material, que ha de proporcionársele previamente al artesano, y con el cual él produce algo. *Mnemosine* no tiene necesidad de ello. En las artes plásticas hay un verdadero hacer, porque se necesita un material para producir la obra. Por el contrario, parece que la poesía existe únicamente en el ligero soplo del lenguaje y en el milagro de la memoria. Es algo que, entre los griegos, la poesía lo comparte con la música, la cual existe únicamente para acompañar al canto poético. De todos modos, ambas —la poesía y la música— son como inateriales. No deja de ser un factor secundario el que la composición poética se fije finalmente por escrito y se llame «literatura», y el que la música conduzca a la notación musical. Ambas cosas son secundarias y no pertenecen ni a la esencia de la poesía ni a la de la música. Pero lo que sí pertenece a ellas es que los textos lleguen a recitarse y sean escuchados. En nuestra lengua el uso «creativo» de la palabra lo designa muy bien. Retiene algo así como una resonancia del concepto religioso de la creación, que no fue un hacer en el sentido en que un artesano hace su obra. Al principio érase la Palabra, el *Verbum creans*.

En la misma dirección señala otra realidad semántica que enlaza con la palabra «obra». El término aparece primeramente en el ámbito de lo que en griego se denomina técnica o *techne*. Con él no se hace referencia al hacer y producir en sí mismo, sino a la capacidad mental, al idear, planear, proyectar, en síntesis, al saber que dirige la

acción de hacer. En tal contexto puede afirmarse siempre que el producir origina una obra, un *ergon*. Pero en tales casos apenas hablamos de «obra». Cuando no se trata de arte, no hablamos de «obra» ¿Por qué? Como mucho se habla de «obra artesana», de «labor manual», de «manualidad». Evidentemente, la razón es que la producción de la obra artesana y de la producción industrial no es algo que exista para sí mismo, sino que siempre tiene una función de servicio y está destinado para el uso. Por el contrario, un artista, aunque realice una fabricación por medio de una máquina, produce algo que es para sí mismo y que existe sólo para ser contemplado. El artista lo expone o quisiera exponerlo. Y basta. Precisamente entonces es una obra, y sigue siendo la obra del artista, que él puede marcar como tal, como obra suya, firmándola. Así sucede incluso cuando, por ejemplo, una improvisación al órgano ha sido tan convincente que deja en uno una impresión «permanente» como obra de un instante de creatividad. Las artes plásticas conocen, pues, lo mismo que se expresaba en el proceso lingüístico de transición de la *poiesis* a la «poesía». También del poeta hay que decir que su creación es un mundo para sí mismo, y que como tal se presenta o se escenifica. En el mundo moderno se dice, para expresar esto mismo, «se publica». Es cierto que lo de publicar no se aplica sólo a lo poético, sino también a la ciencia y a otras informaciones. Pero, cuando se trata de publicar algo que pertenece a la literatura, entonces el término tiene un sonido diferente de permanencia y de vigencia que cuando se trata de publicaciones amenas o de publicaciones sobre temas especializados.

Nuestra reflexión confirma, partiendo de observaciones lingüísticas, que el hablar de lo desligado —de la absolutividad— del arte tiene un sentido preciso y literal. Lo que observábamos en la distinción semántica en cuanto a la manera de designar al poeta y a la poesía entre los griegos tiene, como puede verse, su paralelo en el valor sonoro que la palabra *Kunst* («arte») adquirió en alemán durante la era moderna, palabra a la que en otras lenguas corresponden términos derivados del latín *ars*. El camino que recorre el uso del término describe objetivamente el camino que va de la producción de algo destinado para el uso y la utilidad a la producción que no origina nada útil y que no servirá para ningún uso. En tal «libertad» consiste lo verdaderamente distintivo de lo bello. Por eso, al princi-

pio se empleó también la expresión «bellas artes». Es bello lo que no se ve afectado nunca por la pregunta acerca de para qué existe. Estas observaciones sobre el concepto de las bellas artes completan mi análisis final que, en la síntesis de las últimas páginas de *Verdad y método*, dediqué a los conceptos opuestos de *kalon* y *chresimon*, lo «bello» y lo «útil». En el concepto de las artes libres se escucha ya algo de la cercanía que existe entre los conceptos de lo teórico y de lo estético, y con ello también de la cercanía que existe entre la contemplación de lo bello y el conocimiento de lo verdadero. El concepto de lo bello, en griego, está asociado de manera sumamente íntima con el concepto del bien, más aún, con el concepto de la *arete*, como vemos por la famosa expresión *kalokagathia* como concepto ideal para designar la excelencia humana. Esto lo insinúa de forma importante Aristóteles ², que siente predilección por las distinciones, cuando afirma que lo «bueno» tiene que ver siempre con la praxis, pero que lo «bello», por el contrario, tiene que ver principalmente con las cosas inmutables (ἐν τοῖς ἀκινήτοις), es decir, también con el ámbito de los números y de la geometría. Y así, Aristóteles designa como clases de lo bello la *taxis*, la *symmetria* y «lo determinado» (τὸ ὁρισμένον). Esto corresponde al contexto de argumentación de la «metafísica» (*Met.* M 3 y 4), el cual prepara para la discusión crítica de la doctrina sobre las ideas y conduce finalmente al dominio más genuino del pensamiento aristotélico, que es la «física».

El testimonio de Aristóteles es tan importante porque en él se hace patente la cercanía que existe entre el campo semántico de la *poiesis*, del arte y de la obra, y el campo semántico de lo bello y de lo verdadero. Lo bello sigue estando cerca del ámbito del saber y del conocer. Partiendo de aquí no nos sorprenderá que el retorno a los comienzos griegos del pensamiento y a la función metafísica que posee en él el concepto de la belleza, sea también de importancia central para la filosofía hermenéutica. Si en mi obra *Verdad y método* comencé con la experiencia del arte para estudiar como tema, a partir de ella, toda la dimensión de la hermenéutica en la significación universal de la lingüisticidad, el retorno –al final del libro– al concepto de la belleza y a la amplitud de su campo semántico confirmó finalmente la universalidad de la hermenéutica.

2. Aristóteles, *Met.* M 3, 1078a 31-32.

El concepto de lo bello nos pone en contacto no sólo con el concepto de lo bueno sino también con el concepto de lo verdadero, y de este modo con la problemática de la metafísica en general. No se trata únicamente del arte, sino del concepto amplio de lo bello, tal como aparece en los diálogos platónicos. Con ello, ciertamente, no se piensa en el arte como tal. Recuérdesse tan sólo la expulsión de los poetas del Estado ideal³, o las frases desafiantes de que el arte se halla a doble distancia de la verdad. Platón utiliza para ello el concepto de la *mimesis*. Lo individual es siempre imitación de la idea. La copia es, pues, imitación de la imitación. Es una intensificación consciente. Por el contrario, Aristóteles no ve tanto en la *mimesis* la diferencia de la imitación y de lo imitado. Subraya la identificación de ambas cosas⁴. Por eso, la *mimesis* realiza en verdad conocimiento, porque precisamente el conocimiento es en general reconocimiento, como yo hice ver en mis trabajos.

De todos modos, Platón no piensa en el arte cuando habla de la *aletheia* y la ve asociada con la belleza, y no piensa tampoco en los poetas, que tienen, sí, muchas cosas verdaderas que decir, pero como afirmaba el proverbio que por entonces circulaba: «Los poetas mienten mucho». Platón piensa más bien en el gozo por las formas puras y los colores puros, y no en las flores o en los animales «y en las reproducciones de los mismos» (*Phileb.* 51c). El pasaje enseña claramente lo poco importante que es la copia como tal. En cambio, el concepto de lo bello juntamente con el concepto de la *aletheia* y el concepto del bien ocupan por entero el primer plano en los profundos diálogos posteriores de Platón. En ellos Platón busca en la «vida buena» no una pura precisión de índole matemática, sino la moderación comedida de un elixir de vida bien mezclado: ahí es donde hay que buscar el bien. Tal es la idea del *Filebo*.

Con ello adquiere interés para nosotros la famosa frase (*Phileb.* 64e 5), tan comentada, según la cual el bien, en la búsqueda del ser rectamente mezclado, se volatilizó en lo bello⁵. Cuando allí se acen-

3. Cf., a propósito, mi estudio *Plato und die Dichter*, en *Gesammelten Werke*: en adelante citado como *Obras completas* V, 187-211.

4. Cf. *Verdad y método* I, 157ss y los estudios en *Obras completas* VIII: *Kunst und Nachahmung* (nº 4), *Dichtung und Mimesis* (nº 8) y *Das Spiel der Kunst* (nº 9).

5. Cf. *Platos dialektische Ethik*, en *Obras completas*, V, 149ss, así como *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, en *Obras completas* VII, 185ss.

túa que el bien se puede captar únicamente en la tríada de la belleza, la *symmetria* y la *aletheia*, esto demuestra lo importante que es para Platón que lo bueno esté, sí, más allá del ser, pero que precisamente no contenga en sí tan sólo lo uno, sino también necesariamente la pluralidad. Pero esto incluye que la belleza se represente en lo «comedido» de las manifestaciones. Está en consonancia con esto la manera en que Platón, en el *Politikos*, aborda el mismo tema (*Polit.* 283b ss). En esta obra Platón aprovecha la ocasión para hacer una digresión casi absurda. El interlocutor del diálogo se lamenta de que el camino del diálogo sea demasiado largo y dificultoso. Entonces el extraño se justifica por medio de una larga exposición sobre las dos clases de medida diciendo que, al final, lo importante es siempre la justa proporción. El interlocutor del diálogo es aquí Sócrates el Joven y no realmente el Sócrates de la *Politeia*, que se burla siempre de los que observan los astros. Pero el viejo Sócrates del *Filebo* no es tampoco ya el de la *Politeia* (con lo cual no se dice nada sobre la fecha de la composición de estos diálogos ni mucho menos sobre las ideas platónicas).

En el *Politikos* encontramos la extensa exposición sobre las dos clases de artes de medir, y en él, si entiendo bien las cosas, lo proporcionado (μέτριον) es designado como «lo preciso mismo» (αὐτὸ τὸ ἀκριβές). Pues bien, no se trata, en todo caso, de la precisión pura, que se encuentra en los números y en las medidas y que es lo distintivo de la matemática. No debe considerarse esta expresión, en contra de lo que Werner Jaeger afirma, como una alusión a la metafísica de los números en Platón. Eso es completamente desacertado. En efecto, al definirse expresamente el significado de «lo preciso mismo» se dice que es lo comedido, lo conveniente, el instante favorable, lo que uno debe hacer⁶.

De ello se dice precisamente que es «el término medio entre dos opuestos». Eso no es mística de los números, sino —todo lo contrario— una anticipación de la doctrina acerca de la *mesotes* de la *Ética a Nicómaco*. En ella Aristóteles definió el concepto del *ethos* y de la virtud. Platón acentúa ciertamente que las dos clases de lo medurado son imprescindibles. Pero cuando él aquí, en el ámbito del *ethos*, se está refiriendo a «lo preciso mismo», entonces es evidente que lo

6. Platón, *Polit.* 284e ss: τὸ μέτριον, τὸ πρέπον, τὸ καίριον, τὸ δέον.

que él piensa es que lo importante es acertar con lo exacto, porque no basta la aplicación del saber «puro» de la matemática, cuando lo que importa es acertar con lo exacto. Se trata, pues, evidentemente de la armonía, de la afinación, de la belleza. En estos casos, aun la más mínima desviación ya es mala, en realidad. Un solo tono mal dado, no sólo en la música sino también en las relaciones entre unas personas y otras, destruye la armonía y la afinación. En estas ocasiones no podemos decir siquiera qué es lo que habría sido lo mesurado, y sin embargo sabemos con certeza qué fue lo desmesurado que destruyó la armonía.

Nos parecería que no estaba enteramente en su lugar semejante exposición que aquí pretende fundamentar la prolijidad del curso argumentativo. Pero así es precisamente como Platón pone su énfasis en la exposición. Acentúa la importancia de la recta distinción, que él denomina «dialéctica», en el alejamiento crítico de las personas sabias que insisten ciegamente en la exactitud⁷. Esas «personas sabias» cometen un error fundamental, cuando tienen en cuenta la diferencia entre las relaciones puras de los números y de las medidas, pero no la diferencia que separa esas medidas de «lo preciso mismo». En realidad, descuidan así el verdadero sentido de lo puro y lo toman como el ente mismo, y de este modo consideran que algo es una prueba, cuando, por ejemplo en la famosa cuadratura del círculo, dan importancia a lo que aparece a los sentidos. Es lo correspondiente al error que cometería un arquitecto, si insistiera en la precisión matemática del patrón de medida. Este error se lo atribuye Aristóteles, con intenciones críticas, a los platónicos.

Claro que el retorno al concepto de belleza existente en la antigüedad clásica, al que nos invitaba la cercanía entre la belleza y la verdad en el pensamiento antiguo, parece que termina por decepcionarnos en lo referente a la cuestión del arte. Parece como si los problemas del arte y de sus pretensiones de verdad no encontraran aquí absolutamente ningún apoyo. Siempre se trata tan sólo de la matemática y de las relaciones puras a las que estaba consagrada la ciencia matemática de los números y los círculos. Por lo que parece, Platón fundamentó las artes plásticas y la poesía en el concepto sumamente

7. Platón, *Polit.* 284a: οἱ κομψοὶ καὶ μεγαλοπρέπῳς.

rudo de la copia y reproducción. Por el contrario, nuestro objetivo principal es desligarnos del concepto de la copia en general y lograr un concepto de la verdad que sea aplicable tanto a la imagen como a la poesía.

Sin embargo, habrá que adentrarse más minuciosamente en la formación del concepto de la metafísica griega, que aquí se halla en juego. Entonces veremos que serán de mucha ayuda interesantes correspondencias con nuestra problemática. Es cierto que Platón, a los ojos de Aristóteles, fue un pitagórico. Y, en realidad, habrá que denominarle con el título de metamatemático más bien que con el de metafísico. Pero la lógica interna de la vía del pensamiento griego acerca más estrechamente a Platón y a Aristóteles, y precisamente esta conexión es muy sugestiva para nuestra cuestión acerca de qué es lo que hace que el arte sea el arte, y en qué se basa la absolutividad y la simultaneidad del arte. En todo caso, no es el carácter de copia o reproducción de la imagen o de la poesía lo que permite comprender aquella frase de Goethe: «Así de verdadero, así de óptico». Con ello no se piensa, por ejemplo, en una peculiaridad de aquellas conchas, en su apariencia, figura y dibujo, sino que se piensa en algo que está más allá de esas cosas palpables y que, precisamente por su impalpabilidad, causaron en Goethe una impresión tan subyugadora. Así también el arte es subyugador para nosotros, sea que aparezca en lo que tiene de reproducción, sea que exista un completo alejamiento de toda reproducibilidad, como puede suceder en la pintura y en la plástica no figurativas. Se trata precisamente de algo muy diferente de la relación entre la copia y el original. Las obras de arte tienen un rango óptico elevado, y esto se muestra en que ante la obra de arte tenemos experiencia de que el arte es algo que sale fuera; y a eso es a lo que denominamos verdad.

No nos asombrará que ni en la época antigua ni en la edad media cristiana se hablara de un rango óptico elevado del arte. Su *Sitz im Leben* (su «contexto vital») era una cosa obvia para el mundo antiguo y para sus órdenes sagrados, y se consolida de tal manera en el marco eclesial y en el marco secular de la metafísica cristiana, que el orden cósmico o el orden de la creación lleva conjuntamente el elevado rango de las obras de arte. Esto se aplica igualmente a las artes literarias, que expresan forzosamente mitos y sagas en representación incesantemente nueva. En efecto, la antigua discordia entre los

poetas y los investigadores, a los que se llamaba filósofos, se basaba en que unos y otros concebían a su manera lo que era la verdad. También los diferentes iconoclasmos que ha habido a lo largo de la historia de la Iglesia cristiana, causan la impresión de ser un eco tardío de aquella tensión existente entre la imagen verdadera y la palabra verdadera.

Esto no cambió sino en la época humanística, cuando la edad media tocaba a su fin. Entonces junto al Dios Creador del Antiguo y del Nuevo Testamento, surgió el artista creativo como *alter deus*, como una especie de segundo dios. Cuando la revolución del tercer estado llevó a su punto culminante a la Ilustración moderna, entonces el arte adquirió su rango más elevado como representante. Pensemos en Lucile, en el drama de Büchner titulado *La muerte de Danton*. Sobre todo fueron las repercusiones de las lecciones de Hegel sobre la estética y su refundición por Hotho las que ejercieron la máxima influencia hasta en el neokantismo. La estética no trataba de lo bello, sino del arte. Así, por ejemplo, Paul Natorp, en la época de la ciencia de la religión, le asignó su puesto en la frontera con la razón pura, un puesto que la religión tiene que compartir con el arte. Con el alejamiento de la cosmovisión geocéntrica cerrada y con el giro copernicano se abrieron inimaginables infinitudes, que suscitaron una nueva mentalidad de investigación. La Ilustración científica impulsaba por todas partes hacia lo desconocido. El que viajaba para investigar se convirtió en el investigador. Con ello la convicción fundamental de la época llegó a ser una creciente alteración de la naturaleza y el dominio de la naturaleza por medio de la ciencia y la tecnología. No eran ya los temas eclesiales o los temas seculares en los que un mundo íntegro llegaba a expresarse por medio del arte. Con ello la experiencia del orden como tal, según la comunican las artes plásticas, el arte poético y, finalmente, sobre todo la música, fue la que pasó a ocupar el centro de la vida cultural de la ciudadanía. Esa vida celebra en el milagro del arte la última prenda de un mundo íntegro.

En otros contextos expuse cómo la estética, bajo la forma de filosofía del arte, conquistó en el idealismo alemán el puesto que la cosmología y la filosofía de la naturaleza tenían en el marco de la metafísica. Fue la física moderna la que de este modo lo sometió todo a su propia jurisdicción. Las antiguas esferas de enseñanza perdieron su

vigencia, y a la estética o filosofía del arte le correspondió un nuevo rango⁸. El cambio tan ingente que esto significó puede ilustrarse con algunos detalles de la historia de los conceptos. La astronomía antigua y medieval se denominaba *musica caelestis* –a diferencia de la música terrena de los tonos audibles–. Las puras relaciones numéricas que la antigua doctrina de los pitagóricos encontraba en el cielo estelar, y lo que la edad media administraba como herencia pitagórica en un más allá de la física, perdió su validez en la ciencia moderna. Así que en el fondo se repitió una antigua situación problemática. Consistía en la oposición entre el pitagórico Platón y la física de Aristóteles, una oposición que en cierto sentido persiste hasta el día de hoy, cuando se piensa por ejemplo en la irrupción de la estadística en la física cuántica. En ella existen ecuaciones, pero no hay relaciones claras y distintas con el conjunto de los resultados de las mediciones.

Por tanto, intentemos una vez más dilucidar con conceptos un tanto antiguos qué es lo común a todas las artes. Queremos expresar de tal modo en conceptos lo que nosotros llamamos hoy día «arte» y lo que los artistas crean, que llegue a entenderse la pretensión del arte de enunciar la verdad.

Platón, en el *Filebo*, al hablar de la mezcla del elixir de vida al que ya nos hemos referido, distingue entre la matemática pura y la praxis, para lo cual lo importante es otra cosa –y esto último sería imprescindible–. A esa otra cosa, él la denomina «seguridad de acertar»⁹. Se dice expresamente que, para la praxis de la vida, no basta con limitarse a la ciencia divina acerca de los puros números, círculos y triángulos. También pertenece enteramente a la aplicación humana el «falso» círculo e igualmente la «falsa» medida. Incluso en la música y en la arquitectura, en las cuales los números y las medidas desempeñan un papel destacado, lo importante es el arte de acertar. Ese arte sería imprescindible. Así que en la vida buena habría que admitirlo por entero, «aunque sólo fuera para encontrar el camino a casa» (*Phileb.* 62b 8).

Es un paso decisivo el que Platón da de esta manera frente al pitagorismo, completando mediante un tercer género de ser la antigua oposición pitagórica entre lo ilimitado y el límite. Platón lo denomi-

8. Cf. mi estudio *Geschichte des Universums und die Geschichtlichkeit des Menschen*, en *Obras completas* X, 206-222.

9. Platón, *Phileb.* 55e 7: στοιχαστική.

na el «devenir hacia el ser»¹⁰. Esta fórmula sumamente paradójica, Platón la emplea evidentemente con plena conciencia y —como hace también en el *Parménides* (*Parm.* 155e ss)— para superar como falsa apariencia una separación real entre dos mundos, un mundo de las ideas y un mundo de los fenómenos.

Como para dar énfasis a esto, Platón varía la expresión y, en vez de decir el «devenir hacia el ser», dice precisamente el «ser que ha devenido»¹¹. Y así acentúa aún más la unidad entre el devenir y el ser. Pues bien, esto nos hace pensar que Platón no concede la última palabra a la oposición aparente entre el devenir y el ser, entre el llegar a ser otra cosa y el ser-en-sí. La pureza de la matemática sigue siendo, sí, modelo del saber, gracias a su exactitud y verdad. Pero Platón aquí no habla ya —como en la *Politeia*— acerca de cómo la matemática pura preparó la ascensión a la dialéctica pura, sino que ahora llega a afirmar por doquier que en el edificio del mundo, lo mismo que en la praxis de la vida, existe lo mezclado, y en esto último es donde hay que buscar lo «preciso» y acertar con ello. Al final, sólo el mundo de los números y de las medidas permanece asociado con el concepto del saber puro. El devenir no se considera ya como simple no-ser, es decir, como llegar a ser otra cosa, sino que significa «devenir hacia el ser». Éste es el nuevo paso, que encuentra su expresión en el *Filebo* de Platón. El paso del devenir al ser deja que el ser conserve algo de su haber devenido. Esto podía observarse ya en la manera de hablar del *Filebo*. El ser procede del devenir.

Se trata de una expresión sobre la que vale la pena reflexionar. Reconocemos en ella la experiencia fundamental que tenemos al contemplar la obra de arte: «así es» —así es «lo correcto»—. Aristóteles sólo tuvo que dar un paso más allá de lo que dice Platón, al estudiar como tema en el «devenir hacia el ser» el ser del devenir. En tal contexto él introdujo el concepto de la *energeia* para fundamentar su «física». Pero este término hace que nos pongamos a la escucha. La palabra *energeia* es evidentemente un neologismo aristotélico. Observamos el apuro que pasa Aristóteles para definir la *energeia*, porque no puede recurrir al uso corriente del lenguaje. Y, así, tiene que definir el concepto por su analogía con la *dynamis* (*Met.* Θ 6), un concepto que Platón —en el *Sophistes* (*Charm.* 168d

10. Platón, *Phileb.* 26d 8: γένεσις εἰς οὐσίαν.

11. Platón, *Phileb.* 27b 8: γεγενημένη οὐσία.

ss; *Soph.* 247e ss)— había introducido ya en la discusión filosófica, tomándolo del lenguaje corriente. El concepto de *energeia* reluce entre la actualidad, la realidad y la actividad, y luego es puesto también al servicio de la definición de *kinesis* (movimiento). Con la nueva expresión conceptual de *energeia* se abre un horizonte del problema, un horizonte dentro del cual podría incidir también una nueva luz sobre el modo de ser de la obra de arte.

Esto aparece ya en el neologismo cercano, casi sinónimo, creado por Aristóteles, a saber, el término *entelecheia*. Es una expresión que, lo mismo que *energeia*, dio lugar en el umbral de la edad moderna a nuevas definiciones. Lo común de ambos neologismos consiste en que designan algo que no es como un *ergon* que tiene su existencia una vez que se ha terminado su producción. Los conceptos aristotélicos que se refieren al estado de movimiento del ser —como son *dynamis*, *energeia* y *entelecheia*— remiten con ello al aspecto de la ejecución y no a un *ergon*. La ejecución tiene su ser perfeccionado en sí misma (τέλος ἔχει). Con ello queda claro, al mismo tiempo, que *energeia* no significa simplemente movimiento (*kinesis*). Pues el movimiento es ἀτελής. Mientras se halla en curso, no está perfeccionado. Lo que es movido está todavía en camino; no ha llegado aún. Está todavía en devenir. Y, así, Aristóteles menciona expresamente y dice que, a diferencia de la *energeia*, el devenir y el haber devenido no son simultáneos. Pero el ver y el haber visto sí son simultáneos. Y lo son también el reflexionar-sobre-algo y el haber reflexionado. Ambos significan un permanecer en lo común, como cuando decimos, por ejemplo, «estar en la cosa» (o «estar en el asunto»). Ahora bien, yo pienso que Aristóteles describe la *energeia* por medio del término que expresa «al mismo tiempo» (ἄμα), a fin de designar la inmanente simultaneidad de la duración. No es una sucesión, sino una simultaneidad lo que se predica de aquello que posee la estructura temporal del permanecer. No es una acción de ejecutar esto y aquello, primero esto y luego aquello, sino que es una totalidad que se halla ahí presente, en el ver, en el reflexionar, en el contemplar, en lo que uno está inmerso; escuchemos más bien si no la sabiduría popular del lenguaje y digamos (en alemán): *in den man aufgeht* («en lo que uno está absorbido»). Aristóteles aduce luego el ejemplo de la vida. Y, así, se dice también en alemán: *man ist am Leben* (literamente: «uno está en vi-

da», es decir «uno está vivo», «está con vida»). Mientras uno está vivo, él es una sola cosa con su pasado y con su futuro.

Hagamos la aplicación al arte. En el arte no preguntamos tanto qué es lo que sale de él o qué es lo que se muestra en él. Sino que decimos «ello» sale. Eso lo decimos tanto en el caso de la imagen como en el caso del lenguaje y de su poder poético. Tenemos en todo ello una experiencia. Ese «tener» una experiencia no significa propiamente que nosotros hagamos algo, sino que algo se nos abre cuando nosotros lo entendemos rectamente. Por tanto, esto no significa en absoluto que, con nuestra lectura, nosotros pongamos algo que no estuviera allí. Sino que leemos sacando algo que estaba allí, algo que, por tanto, sale hacia nosotros.

Así es también una experiencia del arte. No es una mera percepción de algo. Uno, más bien, se sumerge en ello, se absorbe en ello. Lo que la obra de arte hace salir, lo que la obra de arte suscita, es más como un permanecer expectante y contemplante, como si eso fuera algo que la obra de arte hace. De nuevo podemos escuchar al lenguaje: lo que de allí sale hacia nosotros, «le habla a uno», como solemos decir, y de este modo el interpelado se halla como en un diálogo con lo que de allí sale hacia nosotros. Tanto cuando se ve como cuando se oye o se lee, uno se queda en la obra de arte. Quedarse no es perder el tiempo. Ser mientras se permanece es como un diálogo recíproco intensivo, que no está terminado, sino que dura hasta que finaliza. La totalidad de un diálogo es que uno permanezca enteramente durante un rato «en diálogo», y esto quiere decir que uno «esté plenamente en ello».

Así sucede al leer una obra poética, por mucho que vayamos leyendo sucesivamente línea tras línea y página tras página. En ambos casos lo fundamental no es recorrer un trecho hasta llegar a la meta. Cuando leemos, vamos andando por completo en compañía. Estamos en ello —y al final se va haciendo cada vez más profunda la impresión: «¡así es!»—. Es como una creciente fascinación que se mantiene y que incluso sobrepuja con su irradiación perturbaciones pasajeras, porque va aumentando la armonía del conjunto y reclama asentimiento. Conocemos esto de manera especialmente intuitiva cuando escuchamos música. Dilthey ilustró con frecuencia por medio de la música la ley estructural de todo entender. Es casi superfluo decir que, lo mismo que el percibir, el crear no es tampoco un

mero producir. Para el creador crear es lograr su obra. Para el que percibe, no sabe uno decir qué es crear. «*Je ne sais quoi*», dice a propósito de ello la conocida Ilustración francesa. Es algo que está precisamente logrado y tiene su incomprensible rectitud. Así que es absurdo, cuando se trata del arte, preguntar al creador qué quiso dar a entender con ello. Es igualmente absurdo preguntar al que percibe una obra de arte, qué es lo que la obra le dice. Ambas cosas van más allá de la conciencia subjetiva tanto del uno como del otro. Cuando decimos: «¡qué bien está esto!», eso es algo que sobrepasa todo opinar y todo saber. Significa que en ambos casos «ello» (es decir, la obra) ha salido hacia mí. Y, así, la experiencia de la obra de arte no es sólo desvelar lo que se hallaba oculto, sino que es a la vez hallarse realmente en ella. Es como hallarse cobijado en ella. La obra de arte es un enunciado que no constituye ninguna proposición enunciativa, pero que es lo que más dice. Es como un mito, como una saga¹², y lo es precisamente porque lo que dice el arte, lo retiene en la misma medida en que a la vez lo mantiene dispuesto. El enunciado hablará sin cesar.

Pues bien, habrá quedado claro que el recurso al mundo de los conceptos griegos ha sido fructífero para nuestra cuestión. Es cierto, sí, que hemos partido de la posición especial del arte y del especial rasgo óntico de la obra artística, y esto significa que hemos partido de una problemática moderna. Por eso la tradición griega no nos dio la respuesta a nuestra pregunta, porque el griego no distinguía entre lo creado por el artista, y por tanto entre lo singularísimo de su capacidad, y lo que se produce por medio de una labor artesanal y que está basado en la *techné*. Al gran artista se le concedía a lo sumo el título honorífico de sabio. Pero nuestra cuestión consiste en saber hasta qué punto podemos coordinar también con tal sabiduría la verdad. ¿Podrá reconocer esto la ciencia moderna en general? ¿Podrá ella ampliar de tal modo su manera de pensar, que lo verdadero se halle junto a lo bello y a lo bueno, tal y como se pensaba en el mundo clásico antiguo? Es verdad que, en el ámbito del arte, se habla también de que algo es verdadero o de que algo está bien así, es decir, se halla en lo recto. Es incluso una buena expresión para decir lo

12. Sobre la aparición del concepto del «mito» en el prerromanticismo, cf. mi estudio: *Der Mythos im Zeitalter der Wissenschaft*, en *Obras completas* VIII (nº 16), 180-188.

que uno piensa. Pero lo que se menciona de esta manera, no es de tal índole que pudiéramos señalarlo, o que «se manifieste destacando», como lo hace lo bello. Cuando en una imagen o en un poema lo encontramos todo «bien» y vemos que todo es «recto», entonces lo de «recto» no significa que una cosa esté bien, sea «recta» en el sentido en que lo es la verdad de una proposición. De esta misma manera Kant, distanciándose críticamente de la estética de reglas del racionalismo, asignó el *a priori* estético a la subjetividad del sentimiento.

Como resultado de las precedentes reflexiones, yo desearía afirmar: se trata de un enfoque modificado de la cuestión que interroga qué es lo que propiamente quiere decir la verdad, la *aletheia*, lo de estar desvelado. El aducir el concepto de *energeia* tiene el valor especial de que, con él, no nos movemos en el ámbito de la verdad de una proposición. Aristóteles, con este término, designó un estado de movimiento sin camino y sin meta, algo así como la vitalidad misma, como el estar despierto, el ver o el «pensar». A todo eso lo denomina él «*energeia* pura», y esto es lo que aquí nos hace pensar en el arte. El Dios que en la metafísica aristotélica es introducido como motor inmóvil, lleva esa vida de *energeia* pura, es decir, de contemplación pura ininterrumpida. Evidentemente, este Ser significa presencia como tal. Por eso, en esta doctrina aristotélica, no se sabe responder realmente a la pregunta acerca de qué es lo que tiene como objeto esa visión contemplativa del Dios —¿todo o qué?—. Para Hegel, el ser es la perfección de la conciencia de sí mismo, y él lo denomina el espíritu absoluto. Con ello piensa también sin duda alguna en el Espíritu Santo, en la tercera Persona de la Trinidad cristiana. Pero podemos aclarar también la cosa pensando, por ejemplo, en la palabra como «presencia del espíritu». Con ello no pensamos tampoco en algo determinado de lo que uno se percate y ante lo que uno reaccione. Con ello se piensa más bien en que uno está despierto y presente en todo lo que pueda venir. Según la interpretación de la filosofía griega, ésta es la forma de vida de los dioses que se colma plenamente en tal contemplación: en la *theoria*. Ahí el sentido original de la expresión griega *theoria* significa algo importante. El término griego quiere decir participar en un acto festivo y hallarse presente en él. Por tanto, contemplar —aquí— no es ser mero espectador. Significa «estar por completo en ello», es decir, una suprema actividad y realidad. De hecho, para la palabra griega *energeia* ne-

cesitamos como correspondiente traducción estos dos términos de nuestra lengua: actividad y realidad. El que participa así en un acto de culto, ese tal hace que lo divino «salga», de tal manera que esté ahí, como una manifestación física. Esto se aplica excelentemente a la obra artística. Ante su manifestación, nosotros decimos también: «¡sí, así es!» Asentimos a lo que allí sale afuera. Y no asentimos a ello, porque sea una reproducción precisa de algo, sino que —en cuanto imagen— es como una realidad superior. Quizás sea también la reproducción de algo. Pero no tiene por qué tener en sí nada de reproducción. Pensemos, por ejemplo, en lo que los cultos místicos protegieron como misterio sagrado. En ese mismo sentido la obra artística está ahí y es «así de verdadera, así de óptica». Posee en la ejecución su ser perfecto (τέλος ἔχει).

La cosa es suficientemente importante: *aletheia* no significa, por tanto, simplemente el estado de hallarse desvelado. Hablamos de que «ello» sale fuera, pero el salir fuera tiene una constitución peculiar. Consiste en que una obra de arte se presente de tal modo, que a la vez que se oculta se garantice a sí misma. Lo que los griegos denominaban la «manifestación destacada de lo bello», pertenecía a un orden cósmico que, en su verdadera perfección, se ofrecía en el cielo sideral. Por tanto, la separación entre la producción manual y por medio de máquinas, por un lado, y lo que en sentido moderno se llama arte, por otro, significa —en sentido más radical— un «salir hacia fuera». «Ello» (el arte) sale hacia fuera, porque en cierto sentido es algo oculto que tiene que salir afuera. Pero el no ocultamiento de lo que allí sale afuera está cobijado en la obra misma —y no en lo que nosotros digamos de ella. Sigue siendo siempre la misma obra, aunque en cada nuevo encuentro esa obra salga afuera según su propio modo. Lo sabemos sin duda. El que contempla una pintura, busca la distancia apropiada desde la cual esa obra salga afuera. El que contempla una escultura, tendrá quizás que dar una vuelta alrededor de ella. El que contempla un edificio artístico, pedirá finalmente poder «recorrerlo» para lograr incesantemente nuevas y cambiantes perspectivas y distancias. ¿Quién es el que ahí se mantiene a distancia? ¿Podrá elegirse a capricho el propio punto de vista y luego mantenerlo? Habrá que buscar, sí, el punto adecuado desde el cual «ello» (la obra) salga mejor afuera. Este punto no será el propio punto de vista. Hará el ridículo quien diga ante una obra de arte lo que se di-

ce a veces: esa obra no corresponde al propio punto de vista. No existe tal distancia. Cuando una obra de arte ejerce su propia fascinación, entonces es como si desapareciera todo opinar propio y todo lo opinado.

Esto sucede igualmente cuando se trata de una obra literaria. Haremos bien en recordar aquí el concepto que Hegel tiene de lo absoluto. Más aún, tendremos que preguntarnos si, tratándose de una obra artística, podremos establecer la separación que se hace en una obra manual entre el acto de hacer y el producto de ese acto, que luego se deja a merced de su propio fin utilitario. La obra artística no es, evidentemente, una obra en este mismo sentido. Cuando decimos de ella que tiene que salir afuera, entonces, más que en una obra manual deberíamos pensar en la naturaleza, que en primavera hace que salgan las flores. La obra artística no es precisamente el producto que está acabado después de haberse realizado el trabajo. La obra artística no es ningún objeto al que podamos acercarnos con el patrón de medir en la mano. Una verdadera obra artística no se puede captar con mediciones. Tampoco según el número de *bits*. Las informaciones que pueda uno recibir de los periódicos, de las reproducciones, de los relatos de viajes o de las novelas, no son ninguna norma de medida para el valor artístico de una obra de arte. Lo que de esta manera se observa en una imagen, no es precisamente el arte que la distingue.

Esto se ve, por ejemplo, en las oportunidades que la ciencia, que la historia del arte, tiene ante la obra artística. Existe, indudablemente, la temática iconográfica, en la cual la historia del arte —en cuanto ciencia— ha obtenido indiscutiblemente muchos logros durante el presente siglo. Pero, si la ciencia mantiene la recta conciencia metodológica, entonces sabe muy bien que no se halla sino en la perspectiva de lo reproducido. Lo que sale de la sola orientación hacia la reproducción y de la rectitud de esa orientación, lo mostró Platón con claridad irónica, cuando sobre una escultura monumental dice que es una «equivocación» el que las partes superiores de la misma, a fin de salvar el efecto de la imagen, se hagan de mayor tamaño de lo que fuera «correcto» (*Soph.* 235e). Por el contrario, la doctrina platónica sobre la belleza resplandece con claridad inmediata y encontró a través de Plotino sus sucesores hasta el mismo Hegel, cuando Hegel describe el arte como el «resplandecer sensible» de la idea.

¿No nos da Plotino una insinuación más, cuando dice que un rostro aparece unas veces hermoso y otras veces feo, aunque no exista la más insignificante modificación medible? Plotino, en todo ello, tiene también siempre a la vista la belleza del arte, lo cual en Platón y en Aristóteles encontramos mencionado sólo de paso. Para nosotros lo esencial aquí es que se trata de una manifestación. La manifestación, en cuanto es un aparecer, es por su misma esencia una aparición cambiante. Y, sin embargo, existe la singularísima aparición destacada de lo bello, como es el hechizo del arte, ya sea en el ver, ya sea en el oír, ya sea en las artes plásticas, en el arte poética o en la música.

El arte se halla en la ejecución. Tal es el resultado de nuestra reflexión conceptual retrospectiva sobre la doctrina griega acerca de la belleza y sobre la aplicación de la misma. Pero esto significa: el modo óptico de la obra de arte no es el de ser una cosa hecha, ni tampoco aciertan con la realidad el concepto de producción y el concepto de reproducción por parte de quien percibe la obra artística. Más aún, esta distinción comete precisamente un yerro. Los artistas, escultores, pintores y poetas realizan, sí, una labor planificada; hacen quizás muchos esbozos e intentos para llevar a cabo su plan. Pero no se trata de producir algo que otra persona quiera tener para utilizarlo luego. Ambos conceptos son inadecuados y encubren la secreta ipseidad del crear y del percibir. La creación artística no es algo que uno haga, y no es tampoco algo que se haga a imitación o incluso que se experimente a imitación. Dijimos que «ello» (la obra artística) es algo que sale afuera y es algo que hay dentro. Pero lo que no se puede decir es qué es lo que allí sale afuera y cómo sale afuera. El pintor podrá decirlo en su cuadro, y podrá opinar que su labor está lograda, y el espectador, por otro lado, podrá estar en ello con energía concentrada. Entonces él quizás hallará que «ello (la obra artística) sale afuera», o que «hay algo dentro de ello». Pero, ciertamente, lo que sale afuera no es lo reproducido, de tal manera que uno lo conozca y lo reconozca. No es ése el enunciado de la imagen.

«Ello sale afuera» es más bien algo que uno no ha visto jamás así. Incluso cuando se trata de un retrato y se conoce a la persona retratada y se encuentra semejanza en la imagen, sucede no obstante como si a esa persona no se la hubiera visto nunca. Hasta tal punto es ella. Uno tiene que penetrar, por decirlo así, en la imagen. Y cuan-

to más se hace, tanto más «ello» sale afuera. El retrato es ciertamente un caso especial. Sin embargo, en la imagen de un dios o en la imagen de un santo se lo dice uno también a sí mismo. La imagen tiene su propia majestad. Se dice incluso de un maravilloso bodegón o de un paisaje, porque en la imagen ¡todo está tan bien! Entonces uno prescinde de toda referencia a la reproducción. ¡Tal es la majestad de la imagen!

O uno lee un poema. Lo lee de nuevo. Lo recorre, y el poema viene con uno mismo. Es como si el poema comenzara a hablar, como si comenzara a cantar, y uno acompañara con su canto. Cuando se trata de música, sea que uno mismo toque música, «según las notas», como suele decirse, o que simplemente escuche la música, entonces todo ello está allí, la repetición, la variación, la inversión, el desvanecerse. Y precisamente se halla prescrito de manera previa. Pero sólo cuando uno acompaña, ya sea interpretando música o bien como oyente de la misma, «ello» sale afuera y entra en el interior de uno. De lo contrario, es un murmullo que pasa de largo y que a uno le parece vacío.

Permanezcamos en el poema. En él, cuando uno lee un poema o se «lo recita a sí mismo», entonces hay muchas cosas que entender, y el poema se hace enteramente presente. A uno le llena un verdadero torrente de imágenes y sonidos, y al final uno se dice quizás: «¡qué bonito!», o tal vez se dice: «¡qué bien está todo y qué acertado!» Se ha escuchado el dictado. Se escucha precisamente cuando se lee y, por cierto, siempre un poco más rectamente que cuando uno recita realmente para sí mismo.

Lo que yo he descrito es la majestad de la imagen en las artes plásticas y el dictado del texto en la «literatura». En ambos casos se trata de un fuerza normativa. Lo mismo que toda norma, es siempre asequible únicamente en distintos grados de aproximación. Pero no; esto precisamente es sólo lo que decimos cuando reflexionamos posteriormente. En la ejecución la cosa es diferente. En el acto de ejecución «ello» está «rectamente ahí», la imagen, el poema, el canto. Ha salido afuera. A partir de ahí se entiende también el sentido original de la crítica: el sentido de separar algo, por ser artístico, de lo que no es artístico (y no en el sentido de que uno sepa más que el artista).

No nos preguntamos ya qué es en realidad semejante acto de ejecución, cómo comienza y termina, cuánto tiempo dura, cómo va de-

trás de uno y, al final, se hunde y permanece, no obstante, en alguna parte y puede reaparecer de nuevo. No es así como hacemos la pregunta. Eso lo hemos aprendido precisamente en la *energeia* de Aristóteles –y hemos olvidado preguntarlo así–. Ciertamente, es un «rato», pero un rato que nadie mide y que uno no encuentra ni aburrido ni entretenido.

Sin embargo, una imagen o un texto poético se va componiendo en la sucesión del tiempo, y eso «lleva tiempo». Pero, de nuevo, eso lo decimos únicamente cuando construimos el tiempo vacío, en el que únicamente algo así es medible. El tiempo colmado no dura y no pasa¹³. Y, sin embargo, en él acontecen toda clase de cosas.

En la imagen y en el libro, yo llamo «leer» al modo como ese acontecer acontece. Al leer, uno sabe qué quiere decir el ser capaz de leer y el no ser un analfabeto, lo cual, desde luego, es sólo el primer paso hacia la capacidad que una obra de arte exige. Pero, al menos, uno no se imagina que se es capaz ya de eso, como la mayoría opina al verlo. En verdad hay que aprenderlo, lo mismo que el ver y lo mismo que el oír música. El «leer» (*legere*, *Lesen*) tiene, en todo ello, múltiples resonancias del recoger (*colligere*, *Zusammenlesen* [en la lectura]), del rebuscar (*Auflesen*), del seleccionar (*selegere*, *Auslesen*), del recolectar (*colligere*, *Verlesen*) como en la recolección (*lectio*, *Lese*), es decir, en la cosecha que permanece. Pero «leer» (*legere*, *Lesen*) significa también lo que comienza con el deletrear, cuando uno aprende a escribir o a leer. Y de nuevo hay numerosas resonancias. Uno puede adquirir conocimientos por la lectura (*anlesen*) de un libro o seleccionar (*eligere*, *auslesen*) lo que se lee, uno puede familiarizarse con una lectura (*sich einlesen*), uno puede seguir leyendo (*weiterlesen*), uno puede volver a leer (*relegere*, *nachlesen*), leer en voz alta (*praelegere*, *vorlesen*) –y también esta serie se ordena hacia una cosecha, que está recogida, y de la cual uno se alimenta–.

Esta cosecha es el conjunto del sentido que se va componiendo, una estructura de sentido y una estructura de sonido. Pero no se trata, por ejemplo, de las letras, los vocablos, las frases, los periodos o los capítulos. Todo eso pertenece a la gramática o a la sintaxis, y forma parte del simple esqueleto de la escrituridad, y no de la plasma-

13. Sobre la distinción entre tiempo «vacío» y tiempo «colmado», cf. mi estudio en *Obras completas* IV, 137-153.

ción formal. La plasmación formal es lo que sale hacia afuera en virtud de los recursos lingüísticos de la poesía y de la plástica, que con el fluir de su concierto componen la figura. Posteriormente eso puede estructurarse, y tal cosa puede redundar luego en beneficio del verdadero ver u oír, en beneficio de la ejecución, de tal manera que ésta adquiera diferenciación. Pero, en general, la plasmación formal de la imagen y del texto se crea sin diferenciación expresa. La ejecución es la interpretación¹⁴.

Si me concentré en el concepto de leer, lo hice para establecer claramente la diferencia entre la exterioridad del existir, por ejemplo, de los colores o palabras o también de los signos de la escritura, por un lado, y el concepto de la ejecución que hay que realizar, por otro. Hay que tener ideas claras de lo que sucede en el acto de leer. Leer no pretende ser una reproducción de lo que originalmente se habló. El gran error de Betti fue distinguir aquí entre el doble sentido de la interpretación: un sentido reside en el ámbito teórico; el otro, en el ámbito de las artes transitorias, por ejemplo, en el caso de la música o del arte escénico en el teatro, donde pudiera hablarse de «reproducción». Pero precisamente en la música se puede mostrar que la interpretación no es reproducir rectamente las notas del pentagrama. De igual modo, cuando se lee así un texto lingüístico de índole poética, a eso no lo llamaríamos verdaderamente leer, sino deletrear o «decir de carrerilla». Por tanto, habrá que distinguir plenamente entre el concepto de leer y lo que se llama reproducir. Y, de la misma manera, habrá que distinguir plenamente entre el concepto de la interpretación y el aspecto de la simple reproducción. El que toca música y no simplemente deletrea música, es realmente —como intérprete— el ejecutor de la música y hace que ésta «salga afuera». La perfecta reproducción técnica, y desgraciadamente también, por principio, el disco musical y cualquier otra forma de reproducción técnica como la reproducción a color de pinturas, es sólo realmente reproducción sin interpretación. En la era de la reproducibilidad es preciso recordar lo que es la genuina interpretación.

Existe polémica contra la interpretación y crítica justificada contra ella, cuando ésta se adelanta a la obra artística y se aleja de ella. Que esa interpretación se arroga algo, es la consecuencia de un con-

14. Cf., a propósito, en las *Obras completas* VIII, mi estudio sobre *Hören-Sehen-Lesen* (nº 23) y *Über das Lesen von Bauten und Bildern* (nº 30).

cepto de la ciencia que está obsesionado plenamente por la objetivización. Lo que en una obra artística, que tiene su ser en la ejecución, pueda captarse por medio de la objetivización y la metodología científica, eso seguirá siendo necesariamente secundario y, por tanto, estará carente de verdad. La verdad que buscamos en el enunciado del arte es la verdad asequible en la ejecución. La conocida polémica de Susan Sontag pone el dedo en la llaga, cuando se trata de la interpretación científica de la poesía y del arte. La metodología científica no hace que una obra artística aparezca desde su verdadera luz. Tiene que dar excesiva claridad. Heidegger dijo en una ocasión que toda interpretación tiene que dar excesiva claridad. Con ello, al final, siempre sucede que uno se refiere a una ejecución. Tan sólo mediante la retirada de toda objetivización aisladora, la interpretación podrá servir finalmente a la ejecución. Y así, desde luego, una obra artística tiene todo su ser en la ejecución. Lo mismo sucede también seguramente en la filosofía, si se atiende uno a la *Séptima Carta* de Platón o a Kant.

No sin madura reflexión hablaba yo de la corriente de plasmación que acompaña al leer, una plasmación que —en el texto lingüístico— se manifiesta en la recta entonación, o —en el texto musical— en la recta marcación de las frases. Aquí se ve nuevamente con claridad lo que es la ejecución. No es precisamente una conducta cognitiva objetivizante. Sino que es la variedad que se ha integrado en la ejecución. Eso es lo que Aristóteles denominaba *energeia*. Su creación de este concepto se debió al distanciamiento de Aristóteles con respecto a la matematización pitagórica del universo y de su música. Lo que nosotros llamamos naturaleza y los griegos *physis*, eso es antes que nada lo que está vivo en su estado de movilidad. El recorrido de un punto de masa por el trecho del camino y del tiempo hace que el movimiento sea calculable y construible, pero eso no es la *energeia* de lo vivo o lo que es el ver y el estar despierto de quien piensa. Deduzco una consecuencia que al principio podrá desconcertar, pero que tiene su evidencia: la naturaleza y el arte se hallan más cerca recíprocamente que la fabricación planificadora de productos que surgen en el taller. Nuestra lengua, al referirse a la naturaleza y al arte, habla de «unidad orgánica». Es algo que nadie ha hecho. Lo vio Kant, cuando contempló conjuntamente el juicio estético y el juicio teleológico. Claro que, teniendo a la vista el concepto de ciencia de

la física moderna, no reconoció validez objetiva al concepto de finalidad ni en la estética ni en el conocimiento de la naturaleza. Esto se atrevió a hacerlo por vez primera el idealismo alemán, y con ello descubrió «el arte» como arte ¹⁵.

Viene a desembocar ahí finalmente el que el arte se halle próximo a la *theoria*. En efecto, por la historia del pensamiento conocemos realmente la cercanía íntima en que se hallan el arte y la ciencia, una cercanía que se deslinda frente a toda acción de carácter práctico y técnico. Así que un resultado positivo y, al mismo tiempo, una justificación del retorno a los conceptos fundamentales de la filosofía teórica es querer comprender el sentido moderno del arte y su pretensión de absolutividad. Mientras que la obra del artesano o de su sucesor industrial se halla al servicio de la utilidad práctica, la obra artística existe para sí misma y en su modo de ser es pura *energeia*. Por lo demás, los griegos no establecen esta diferencia entre la obra manual y el arte. Es verdad que con nitidez fundamental distinguen entre la *techne* y la *physis*. Lo natural y lo vivo es naturaleza en todas las fases de su existencia, y lo es como semilla, como germen, cuando brota de la tierra, y en todo su crecimiento, maduración y fructificación. Todo eso es una única ejecución «de naturaleza a naturaleza», como dice Aristóteles ¹⁶. Pero esto es precisamente lo que distingue también al arte frente a los productos de la fabricación. La obra de arte no está producida como una mercancía (aunque sea llevada al mercado), cuando está presente en una colección, en un museo o en alguna otra parte, para el acto de ser contemplada, o cuando un libro aguarda en una biblioteca a ser experimentado como arte en el acto del leer. Todo eso no es nuestro quehacer habitual, sino que es una praxis suprema, como ya hemos visto que era la *theoria* griega. El arte se halla en el acto, lo mismo que el lenguaje se halla en el diálogo.

El tema «imagen y poema», artes plásticas y arte poética, no agota ni con mucho la extensión de lo que tenemos que captar conjuntamente con nuestra vista, cuando se trata del carácter de acto que el

15. Cf. el excelente estudio de Jürgen-Eckardt Pleines, *Ästhetik und Vernunftkritik* (Hildesheim-Zurich-New York 1989) y el artículo *Einheit und Mannigfaltigkeit im ästhetischen Urteil*: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 33 (1988) 151-175.

16. Aristóteles, *Phys.* B 1, 193b 12-13: ἡ φύσις...ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν.

arte posee. Lo explicaremos con dos ejemplos. Uno de ellos es la arquitectura. Ésta posee en cierto sentido, como he subrayado en mi obra *Verdad y método*¹⁷, una función sustentadora y creadora de espacio para todo el acto del arte. Sin embargo, la arquitectura no es mera fabricación de un producto que posee una finalidad determinada, un producto en el que se puede desarrollar la ejecución del arte, como es el destino al que se encamina el teatro, la galería de arte, la sala de conciertos. La arquitectura, por el contrario, es fiel, en un doble aspecto, a su propio destino.

Es verdad que un edificio difícilmente será jamás producto del arte libre. Está al servicio de una finalidad y tiene su lugar propio en medio de la vida activa. Sin embargo, a edificios tales como una iglesia, un palacio, una casa consistorial e incluso a unos grandes almacenes o a una estación ferroviaria, los llamamos a veces monumentos arquitectónicos. Y esto quiere decir que son algo que despierta la memoria y que nos hace pensar. Es cierto que ese edificio no existe para la pura contemplación, sino que se halla al servicio de un fin. Pero, a pesar de todo, es una obra artística.

Claro que hay que afirmar con insistencia que el furor reproductivo de nuestra época, obsesionada por la tecnología, ha generado aquí una falsa apariencia. La reproducción fotográfica de edificios tiene la tendencia fatal de falsificarlos como si tuvieran un efecto pictórico. Esto conduce a una familiaridad no verdadera y, como consecuencia de ello, a una decepción, cuando no vemos ya un edificio en la falsa apariencia de lo pictórico, sino que nos encontramos con él por vez primera en su realidad y cuando penetramos en la idea que presidió la construcción del edificio. Es casi como lo que sucede con la reproducción en colores de pinturas, una reproducción que aparece como la imagen que no es; o como lo que sucede con la obra poética que uno conoce tan sólo por la crítica que ha visto de ella en el periódico. Existe algo análogo con la función finalista del edificio. No resalta –no sale afuera– como obra artística, sino cuando, en medio de la utilidad que presta, resplandece (como quien dice) toda su belleza. Entonces recorre uno sus espacios, destinados a una finalidad, como por ejemplo en el ámbito de una iglesia o en una escalinata, y de repente se detiene uno sintiéndose como hechizado. Eso no significa necesariamente que uno olvide los fines de la pro-

17. H. G. Gadamer, *Verdad y método* I, 207ss.

pia actividad. Lo mismo que, por ejemplo, la finalidad cultural del recinto de una iglesia, o una espléndida escalinata situada en alguna otra parte, pueden insertarse en los actos de la propia vida.

Nos encontramos ya en el otro concepto problemático que deseo dilucidar: en el concepto de lo decorativo. Lo que llamamos «decorativo», está pensado ya desde el concepto del arte. Y cuando encontramos que una imagen pintada es decorativa, entonces eso es ya casi una crítica. Propiamente, de ella no sale afuera nada, o precisamente no hay nada en ella. En efecto, lo que es decorativo, no tiene que salir realmente afuera, sino que tiene su destino en servir como trasfondo. Cuando un trasfondo resalta demasiado, por ejemplo, en los papeles pintados con figuras decorativas, como sucedía en los sueños febriles de mi infancia, entonces tal decoración yerra en cuanto a su verdadero destino. Sin embargo, se trata de arte cuando hablamos, por ejemplo, de una joya que nos llama poderosamente la atención. En ella, luego, podremos admirar más la habilidad artística y el gusto con que está hecha, y por cierto si la joya no es demasiado llamativa se retira. No existe siempre una nítida distinción entre el arte y la obra artesanal, ni tampoco existe en la arquitectura. Esto señala precisamente la dialéctica de lo bello, que está llena de tensiones, porque también el arte decorativo tiene únicamente su ser en el carácter de ejecución. Pero la cosa es diferente en la arquitectura. En ella, la idea de la edificación se pospone primeramente a la de finalidad, hasta que a uno le sobrecoge literalmente el edificio, y entonces la referencia a la finalidad queda en el trasfondo, de tal modo que lo representativo de la obra arquitectónica nos llena por completo. Es algo así como una «música enmudecida» (Goethe).

El que la función concomitante y la presencia se entrelacen, es cosa que desempeña un papel no sólo aquí sino en toda ejecución del arte. En efecto, todo nuestro ver y también nuestro oír están dominados por la ley del contraste. El entorno de lo que contemplamos, desempeña también conjuntamente un papel. Esto se aplica no sólo a las artes plásticas, sino también a la poesía. El embotamiento del gusto y el incremento del atractivo por la novedad desempeñan un papel. Pero en la arquitectura la cosa sigue siendo diferente. En ella no sólo intervienen condiciones concomitantes. Sino que la idea de la finalidad pertenece, ella misma, a la creación arquitectónica. Allá donde está demasiado oscura la relación de un edificio con su

finalidad, tal cosa puede provocar irritación, como sucede por ejemplo con la «Porta Nigra» en Tréveris, que tiene en sí misma un no sé qué de siniestro como si fuera un monumento sepulcral, o como vemos en el «Altar de Pérgamo», en Berlín, con su escalinata orientada hacia la pared, o en el coro alto de la catedral de Hildesheim, que está frente a una pared. Forma parte precisamente de un edificio el hecho de que exista una conexión previa, donde dicho edificio ha de integrarse. Se piensa conjuntamente en el efecto del espacio. Claro que a menudo los edificios se hallan como perdidos, cual si fueran testigos de piedra de un pasado en medio de un entorno extraño, y no obstante son una manifestación definitiva.

La mirada a la arquitectura y al papel que desempeña lo decorativo conserva una importancia destacada, porque fue característico del arte en la modernidad el que llegara a ser problemático su *Sitz im Leben* («contexto vital»). La arquitectura representa la constante tarea de realizar lo que el arte «libre» es capaz de lograr como obra plástica, como obra poética, como obra musical, en virtud del poder de su propia forma, a saber, de atraer hacia sí e influir en la configuración del acto total de la vida. A esta clase de influencia que el arte ejerce, lo llamamos «estilo». En efecto, es una totalidad que se forma y se coordina en los diversos ámbitos. Existe el estilo en la manera de escribir y, como es natural, el estilo en la manera de hablar; el estilo en las relaciones de una personas con otras y en la configuración total del entorno en el que se desarrolla la vida humana. El que la arquitectura desempeñe un papel especial en la formación y representación del estilo, eso se lo debe la arquitectura a su tarea de configurar el espacio, con la cual ofrece, a la vez, un *Sitz im Leben* («contexto vital») a todas las demás artes, para la propia fuerza creadora de estilo que esas artes poseen y para la verdad de las mismas.

Así, pues, la dilucidación de la arquitectura y de las artes decorativas no fue un mero apéndice, después que las investigaciones realizadas hasta ahora se hayan concentrado con marcada intención en el concepto del arte durante la edad moderna. En efecto, vimos que —de hecho— la relevancia filosófica del arte no se impuso sino en época tardía, y esto, desde luego, significó al mismo tiempo que el *Sitz im Leben* («contexto vital») para el arte llegó a hacerse problemático. Este «contexto vital» fue cosa obvia desde las pinturas rupestres de la prehistoria, pasando por las artes antiguas, hasta llegar

a finales del siglo XVIII. La arquitectura y las artes decorativas siguen siendo inseparables, evidentemente, de la totalidad de la configuración de la vida. Así que, en estas clases de arte, la pretensión de absolutividad del arte tiene que imponerse mediante una diferenciación expresa con respecto a todas las funciones finalistas. En realidad, algo de esta diferenciación pertenece a todas las manifestaciones de lo bello. Para el mundo de la antigüedad, esto se entendía sin más y no constituía ningún problema: las artes plásticas egipcias y griegas, que creaban imágenes de dioses, estaban ligadas –lo mismo que los monumentos sepulcrales– a órdenes sacros de la vida. Esto es obvio. Aunque en la Acrópolis de la Atenas de Pericles se hubieran acumulado grandes tesoros artísticos, éstos se hallaban siempre dispuestos para las ocasiones en que se celebraban actos de culto.

Con modificaciones características esto mismo se aplicó también a la época cristiana y a sus comienzos. Por eso, se ha estudiado con razón el tema de cómo la «imagen», en el Occidente cristiano, se fue desligando poco a poco de tales órdenes culturales de la vida (H. Belting). Es verdad que hemos acentuado que la problemática iconográfica se orienta hacia la reproducibilidad. Sin embargo, esta orientación de la investigación no es sencillamente investigación sobre documentos, sino investigación sobre el arte, precisamente porque la función de ser copia y reproducción es de particular importancia para el *Sitz im Leben* («contexto vital»). Se trata de otra orientación metodológica, cuando (con Gombrich) se habla, por ejemplo, de una perfección de la idea de la imagen en el desarrollo de la pintura hasta llegar al Renacimiento. Sin embargo, esto no excluye que, por ejemplo, las representaciones del Pantocrátor en los frescos medievales o en los mosaicos de aquella época irradien una solemnidad insuperable, con la cual no puedan competir las imágenes de la Virgen durante el Renacimiento. Esta realidad señala verdaderamente hacia la absolutividad y simultaneidad –estudiada por nosotros– de todas las artes.

No es necesario seguir desarrollando más las múltiples posibilidades de ordenación de los trascursos del desarrollo histórico, y me limitaré a recordar, por ejemplo, el caso de Rafael y la historia de su fama, llena de vicisitudes. O recordaré la revaloración tardía, por ejemplo, del barroco. Podríamos seguir estudiando las trayectorias que expresan la historia de las artes plásticas, con sus cambios de

gusto, con sus nuevos giros y con sus cambiantes influencias, desde siempre y hasta el momento actual. Podríamos estudiar particularmente la historia de los cuadros pintados sobre madera, que inició precisamente una nueva época en las artes pictóricas, de la cual nació la galería, el museo y en general la exposición de colecciones. A pesar de lo que pueda decirse contra las pérdidas que fueron consecuencia de la nueva falta de patria y de lugar del arte y de los artistas, sin embargo no se puede tomar en serio ningún programa de política en materia de arte, que no tenga en cuenta la pretensión de absolutividad de todas las artes. Esto no queda modificado en nada por el hecho de que haya llegado a su fin la época de los comunes estilos arquitectónicos europeos. *Mnemosine* sigue siendo la madre de las musas. El carácter presente (la «presencialidad») del pasado es algo que pertenece a la esencia misma del espíritu. Las heridas del espíritu no dejan cicatrices (Hegel).

III

Sobre la filosofía y su historia

La filosofía griega y el pensamiento moderno

La filosofía griega y el pensamiento moderno es el verdadero tema que desde siempre se planteó de manera especial la filosofía alemana. Se ha hablado incluso de la grecomanía del filosofar alemán. Y esta palabra, seguramente, no se aplica sólo a Heidegger o al neokantismo de la Escuela de Marburgo. Se aplica igualmente al gran movimiento del idealismo alemán, que –inspirado por Kant– emprendió desde Fichte hasta Hegel un inmediato retorno a los impulsos del pensamiento de la dialéctica platónica y aristotélica. Sin embargo, tal confrontación constituye en especial para el pensamiento moderno un desafío en un doble sentido. Por un lado, no habría que olvidar que la filosofía griega no significa filosofía en el sentido estricto que nosotros asociamos hoy día a este término. La filosofía significa la totalidad del interés teórico y, con ello, científico, y no cabe duda de que los griegos, mediante su propio pensamiento, introdujeron una clave de importancia para la historia universal y decidieron el camino de la civilización moderna mediante la creación de la ciencia. En efecto, lo que diferencia al Occidente, a Europa, al denominado «mundo occidental», de las grandes culturas hieráticas de los países asiáticos, es precisamente esa nueva irrupción del querer saber, que está asociada con la filosofía griega, con la matemática griega, con la medicina griega, con todo el conjunto de su curiosidad teórica y de su maestría intelectual. Así que, para el pensamiento moderno, la confrontación con el pensamiento griego es una especie de encuentro consigo mismo.

En este pensamiento, el hecho de que el hombre se halle en el mundo como en su casa, la correspondencia intrínseca entre el llegar a ser como quien está en casa y el hacer que uno esté como en casa –que es lo que distingue al artesano, al que tiene capacidades, al

creador de nuevas configuraciones y formas, al *technites*, al hombre que domina una técnica—, significa a la vez el encuentro de su propio lugar, el encuentro del lugar libre, abierto a él, para la configuración en medio de una naturaleza que le ha sido previamente dada, dentro de un totalidad del mundo ordenada incluso por él en formas y figuras. Así que la filosofía, en la andadura griega, es un darse cuenta pensando de la enorme situación de exposición del hombre en el «ahí», en ese estrecho sector de espacio de libertad, que el conjunto ordenado del curso de la naturaleza deja al querer humano y a la capacidad humana. Pero precisamente ese estado de exposición se hace consciente en el pensamiento y conduce al lugar de preguntas tan enormes como: ¿Qué había al principio? ¿Qué quiere decir que algo es? ¿Qué quiere decir que hay la nada? ¿La nada quiere decir algo? La formulación de estas preguntas es el comienzo de la filosofía griega, y sus respuestas fundamentales se llaman: *physis*, existir-desde-sí en el orden del todo, y *logos*, intuición, posibilidad de intuir ese todo, incluyendo además el *logos* y la habilidad humana para el arte. Vemos, pues, que la imagen griega de la filosofía se halla casi como un antípoda en la confrontación con la ciencia moderna, y no sólo como precursora e iniciadora del camino de la capacidad y del dominio teóricos. La confrontación entre el mundo inteligible y el mundo dominable es lo que nos hace tener conciencia del pensamiento griego.

La gran irrupción la inició el siglo XVII con la creación de la mecánica de Galileo, con la reflexión de la nueva voluntad de conocimiento y del nuevo camino del conocimiento por parte de los grandes investigadores y pensadores del siglo XVII. El mundo es desde ahora el objeto de investigación metodológica de la ciencia experimental, por medio de sus problemas concebidos matemáticamente y con un enfoque abstracto y de aislamiento. Si esto nuevo queremos reducirlo a una fórmula, entonces diremos que fue el abandono del antropomorfismo de la contemplación griega del mundo. Por grandiosamente sencilla y convincente que fuera la física de tradición aristotélica —que nos refiere que el fuego va hacia arriba, porque su naturaleza es querer estar arriba, y que la piedra cae abajo, porque abajo es donde está como en su casa— esa interpretación de la naturaleza, expresada desde el hombre y desde su autocomprensión, era (como sabemos y como no puede ocultar nadie que pertenezca a

nuestro mundo moderno) un encubrimiento antropomórfico de las posibilidades del acceso al mundo y del dominio del mundo por medio del conocer.

Aunque la ciencia moderna, no por cualquier interés subsiguiente sino por la índole propia de su acceso al mundo, estaba dispuesta para la técnica, para formar, hacer, modificar y construir, sin embargo subsiste a su lado la herencia de la filosofía antigua, cosa que se pone de manifiesto en el hecho de que nosotros deseamos contemplar y nos vemos forzados a contemplar nuestro mundo como un mundo inteligible y no sólo como un mundo dominable. En oposición al constructivismo de la ciencia moderna, que sólo considera como conocido y entendido lo que ella es capaz de reproducir, el concepto griego de la ciencia se caracteriza por la *physis*, por el horizonte de la existencia del orden de las cosas, una existencia que se muestra por sí misma y que está reglamentada en sí misma. Por eso, la pregunta que se plantea mediante la confrontación del pensamiento moderno con esta herencia griega es la de saber hasta qué punto la herencia antigua ofrece una verdad que se mantenga encubierta bajo las especiales condiciones del conocimiento de la edad moderna.

Si la diferencia que aquí se revela queremos expresarla con una sola palabra, esa palabra es «objeto». Parece que, al menos para nosotros, en el extranjerismo [para la lengua alemana] de «objeto» y «objetividad» hay un presupuesto obvio del concepto del conocimiento de que nosotros conocemos «objetos», es decir, en la forma de un conocimiento objetivo de llevar en su propio ser al conocimiento. La cuestión que la tradición y la herencia antigua nos plantea es la de saber hasta qué punto hay fijados límites a esta empresa de objetivización. ¿Existe por principio una imposibilidad de objetivizar, que se sustraiga con intrínseca necesidad real al acceso de la ciencia moderna? Me gustaría tratar de ilustrar en algunos ejemplos que, en realidad, la herencia actual y perdurable del pensamiento griego es la de ser consciente de los límites de la objetivización.

Me parece a mí que el ejemplo más destacado de este tema es la experiencia del cuerpo. Lo que llamamos «cuerpo» no es, con toda certeza, la *res extensa* de la definición cartesiana del *corpus*. La forma manifestativa del cuerpo no es mera extensión matemática. Está sustraída quizás en forma esencial a la objetivización. Pues ¿cómo encuentra la corporeidad al hombre?, ¿se encuentra con él

únicamente en su oponerse y, con ello, en su posible objetividad, cuando es una función trastornada? Se manifiesta como trastorno del hallarse entregado a la propia vitalidad, en la enfermedad, en las molestias, etc. El conflicto que con ello surge entre la experiencia natural del cuerpo, ese misterioso proceso de no sentir el bienestar ni el estado de salud, por un lado, y el esfuerzo por dominar ese sentirse mal por medio de la objetivización, por otro, será experimentado por cualquiera que se vea transportado a la situación de objeto, a la situación del paciente que es sometido a tratamiento por medios técnicos. Expresa la autocomprensión de nuestra ciencia médica moderna, que quiere dominar con los recursos de la ciencia moderna las cosas levantiscas de la corporeidad que se ofrecen a la objetivación.

En verdad, el concepto de «objetividad» y de «objeto» es tan extraño para la comprensión inmediata en la que el hombre trata de asentarse en el mundo como en su casa, que los griegos –característicamente– no tenían ningún concepto para designarlo. Apenas eran capaces de hablar más que de una «cosa». Lo que ellos solían emplear como palabra griega en todo este ámbito, es para nosotros la palabra *pragma*, que como extranjerismo no es para nosotros tan extranjera (o «extraña»), es decir, aquello en lo que uno está implicado en la praxis de la vida y, por tanto, no lo que está enfrente y se opone y es algo que hay que superar, sino aquello en lo que uno se mueve y con lo que uno tiene algo que hacer. Es una orientación que ha quedado marginada en el dominio moderno del mundo, un dominio estructurado por la ciencia, y en la tecnología que en él se halla fundada.

Un segundo ejemplo –y yo lo considero un ejemplo especialmente provocativo– es la *libertad* del hombre. También ella es de esa estructura que yo designaba como esencialmente no objetivable. Esto, desde luego, no se ha olvidado nunca por completo, y el mayor pensador que ha habido jamás en cuanto a la idea de la libertad –me refiero a Kant–, haciendo frente con plena conciencia a la orientación fundamental de la ciencia moderna y a sus posibilidades de conocimiento teórico, desarrolló precisamente la idea de que la libertad no puede captarse ni probarse con los recursos del conocimiento teórico. La libertad no es un *factum* de la naturaleza, sino que, tal como Kant lo formuló en una desafiante paradoja, es un *factum* de la

razón, algo que nosotros tenemos que pensar, porque –sin pensar que somos libres– no podremos ya entendernos a nosotros mismos. La libertad es el *factum* de la razón.

Sin embargo, en el ámbito de la acción humana, no existe sólo este caso límite de toda posibilidad de objetivización. Yo creo que los griegos tenían razón, cuando junto al *factum* de la razón situaban el hecho de estar formado socialmente, el *ethos*. *Ethos* es el nombre que Aristóteles encontró para designarlo. La posibilidad de la elección consciente y de la libre decisión está siempre sustentada conjuntamente por algo que nosotros somos ya siempre –y nosotros no somos «objeto» para nosotros mismos–. A mí me parece que uno de los grandes legados del pensamiento griego para nuestro pensamiento es que la ética griega, sobre este terreno de la vida realmente vivida, ha dejado amplio espacio para un fenómeno que apenas existe ya como tema de reflexión filosófica en la edad moderna. Me refiero al tema de la amistad, de la *philia*. Es una palabra que para nosotros ha adquirido un matiz conceptual tan estrecho, que debemos primeramente ampliarlo para saber qué es lo que queremos entender por ello. Tal vez sea suficiente recordar aquella famosa frase pitagórica: «Entre amigos todo es común». La amistad es en la reflexión filosófica un título de la solidaridad. Pero la solidaridad es una forma de la experiencia del mundo y de la realidad social, una forma que uno no puede hacer, que uno no puede planear por medio del dominio objetivante ni es capaz de introducir mediante instituciones artificiales. Pues la solidaridad existe previamente, en contraste con toda posible vigencia y acción de instituciones, ordenamientos económicos, ordenamientos jurídicos y costumbres sociales, y los sustenta y hace que sean posibles. Esto lo sabe también el jurista. Esto me parece a mí que es el aspecto de verdad que el pensamiento griego proporciona de nuevo, en este caso, al pensamiento moderno.

Y un tercer fenómeno, relacionado con esto: me refiero al papel que la *conciencia de sí mismo* desarrolla en el pensamiento moderno. Como es bien sabido, el verdadero punto en torno al cual gira el pensamiento moderno es que la conciencia de sí mismo posee la primacía metódica. El conocimiento metódico es para nosotros un proceder –consciente de sí mismo– que da cada paso bajo el propio control. Y, así, desde Descartes, la conciencia de sí mismo es el pun-

to en el que la filosofía, por decirlo así, crea su suprema evidencia y da a la certeza de la ciencia su más extrema legitimación. Pero ¿no tenían razón los griegos, cuando veían que la conciencia de sí mismo es un fenómeno secundario frente a la entrega al mundo y a la apertura al mundo, que nosotros denominamos conciencia, conocimiento, apertura para la experiencia? ¿Acaso el desarrollo moderno de la ciencia no nos ha enseñado precisamente a abrigar dudas acerca de los enunciados de la conciencia de sí mismo? Nietzsche afirmó en contra de aquella duda radical de la fundamentación cartesiana del conocimiento: hay que dudar más a fondo. Freud nos enseñó cuántos enmascaramientos de las tendencias vitales se ocultan en la conciencia de sí mismo. La crítica de la sociedad y la crítica de la ideología nos han mostrado cuántas certidumbres consideradas por la conciencia de sí mismo como obvias e incuestionables son reflejos de intereses y realidades enteramente distintos. Para decirlo brevemente: que la conciencia de sí mismo posea la indiscutida primacía que el pensamiento moderno de la edad moderna le asignó, puede ponerse en duda con todo derecho. También aquí me parece a mí que el pensamiento griego, con su grandioso olvido de sí mismo con el que concibe la propia capacidad de pensar, la propia experiencia del mundo, como el gran ojo abierto de la mente, proporcionó una contribución por principio a la limitación de las ilusiones del conocimiento propio.

Avanzando desde ahí, contemplemos un aspecto último que ha destacado plenamente en la discusión de la filosofía moderna. Es algo que igualmente sólo con fuerza y violencia se puede retener del concepto de la objetibilidad y de la objetivación. Me refiero al fenómeno del *lenguaje*. A mí me parece que el lenguaje es uno de los fenómenos más convincentes de inobjetibilidad, porque el esencial olvido de sí caracteriza el carácter de ejecución del hablar. Es ya siempre una deformación técnica el que la tematización moderna del lenguaje vea en el lenguaje un instrumental, un sistema de signos, un arsenal de medios de comunicación, como si uno tuviera dispuestos en una especie de almacén esos instrumentos o medios del lenguaje, palabras y estructuras de palabras, y tuviese sólo que aplicarlos a algo que a uno le sale al encuentro. Aquí la imagen griega contraria es de subyugadora evidencia. Los griegos no poseían ningún término para designar el lenguaje. Tenían únicamente una pala-

bra para designar la lengua que produce los sonidos –*glotta*–, y una palabra para designar lo comunicado por medio del lenguaje: *logos*. Con *logos* se contempla exactamente aquello a lo que se refiere esencialmente el interno autoolvido del hablar, el mundo mismo evocado por el hablar, elevado a la presencia, situado en disponibilidad y participación comunicativa. En el hablar acerca de las cosas, están las cosas ahí; en el hablar y en el hablar el uno con el otro, el mundo y la experiencia que el hombre tiene del mundo se va edificando, y no en una objetivación que apele a la objetividad frente a la transmisión comunicativa de las ideas del uno a las ideas del otro, y que quiera ser saber para cualquiera. La articulación de la experiencia del mundo en el *logos*, el hablar el uno con el otro, la sedimentación comunicativa de nuestra experiencia del mundo, que abarca todo aquello que podemos intercambiar el uno con el otro, constituyen una forma del saber que, junto al gran monólogo de la ciencia moderna y de su creciente acopio de potencial de experiencias, sigue representando la otra mitad de la verdad. Y, así, el tema de la confrontación de la idea de la ciencia moderna con la idea griega de la filosofía posee una permanente actualidad. Pues se trata de la integración de los grandiosos resultados y de las realizaciones de la capacidad de la moderna ciencia experimental y de su dominio del mundo, de su integración –digo– en la conciencia social, en la experiencia vital del individuo y del grupo. Pero esta integración, al final, no acontece a su vez por los métodos de la ciencia moderna y por su camino de constante autocontrol; sino que se realiza en la praxis de la vida social misma, que ha de recurrir siempre para su responsabilidad práctica a lo que está puesto bajo el poder del hombre, y que ha de defender las fijaciones de límites, que la razón humana opone al propio poder y atrevimiento. No hace falta probar que, en este sentido, incluso para el hombre de nuestros días, el mundo inteligible, el mundo en el que uno se siente como en su casa, sigue siendo la última instancia, frente a la cual el mundo alienado de la industria y la tecnología moderna puede reclamar tan sólo una función secundaria y de servicio.

Platón como retratista

Al mencionar como tema de mi disertación: «Platón como retratista», lo hice por una ocurrencia del momento. Cuando a uno le piden que presente un estudio y que hable sobre Platón, se trata realmente de una invitación a entrar en un amplio espacio que, a mis ojos, ofrece muchísimos aspectos y que siempre tiene dispuesto algo nuevo que se convierte en un reto. Así me sucedió a mí también en este caso especial del nuevo retrato de Platón. Sin embargo, antes de llegar a Platón mismo, tropiezo con un enorme umbral. ¿Qué es un retrato? Si no me viera obligado por la gentil ocasión que me ha traído hasta aquí, entonces yo preferiría hablar más que nada acerca de: ¿qué es propiamente un retrato? ¿Un retrato es algo así como ese busto? Si debo intentar decir lo que a mí me parece que es un retrato, entonces yo daría la siguiente explicación: un retrato es la reproducción plástica, la imagen de un individuo o de una persona, una imagen tal, que uno debe pensar que reconoce a la persona, si es que la conoce. Pero ¿qué palabras estamos usando? ¿Persona? «Persona» en griego se dice *πρόσωπον*, el papel que uno representa, o la máscara que el actor lleva puesta. Eso, desde luego, es algo muy distinto de lo que nosotros entendemos por «persona» en nuestras relaciones cotidianas, en un uso irreflexivo del término. Pero, si quiero ser más preciso y hablar con más propiedad, entonces me refiero, claro está, a una individualidad, a un individuo. Y, cuando traduzco al griego mi pensamiento, entonces hablo de *ἄτομον*. Pero en ese caso nos hallamos muy lejos, de lo que indagamos propiamente, que es describir lo que para nosotros es un retrato.

Así que, en realidad, es una tarea del pensamiento la que me ha sido propuesta ante todo. ¿Qué significa que poseemos ahora un retrato de Platón, la cabeza de una estatua que es un retrato, que por felices casualidades y por los méritos especiales del señor Vierneisel ha llegado hasta aquí? ¿Qué es propiamente y qué quiere decir que

tenemos aquí ante nosotros una imagen, un retrato, un *ritratto*, una cosa arrancada de la materia de la realidad, en vez de tener algo real? Sabemos que eso es propio del carácter de un retrato como retrato, y principalmente entre los griegos. ¿Qué pasa, por ejemplo, con las imágenes de los dioses, a quienes nadie había visto jamás? Una de las perspectivas arqueológicamente más importantes para el concepto del retrato es la de saber cómo, en ese arte, se llegó a la formación de imágenes que representaran a dioses. ¿Qué papel desempeñó, por ejemplo, Homero para la pintura de jarrones, o para alguna otra clase de pintura? De tales cuestiones tiene que ocuparse la investigación científica. Reflexionando sobre ello, he llegado a ser consciente de que con nosotros, los seres humanos corrientes, la cosa no es muy diferente, cuando se trata de hacer el retrato de personas. En efecto, un retrato no es una instantánea casual, como las que saca hoy día una cámara fotográfica. Lo que se obtiene con una fotografía no es tampoco lo que se dice con tan bonitas palabras, a saber, que ya estamos en posesión de alguien. En ello se encierran de nuevo muchas cosas que le obligan a uno a indagar. ¿Qué significa la realidad, cuando alguien posa para un retrato? Oí precisamente con horror que alguien sospechaba que también Platón había posado para Silanio. Yo, en realidad, no lo creo. La forma en que se crearon esas representaciones plásticas o esos bustos, tiene seguramente un sentido algo distinto. Un retrato es realmente más. Como bien sabemos, la creación de imágenes de dioses significa que en las repetidas reproducciones de las imágenes utilizadas en los actos de culto, con sus constantes variaciones y repeticiones, se iba haciendo que un dios llegara a ser su imagen. Pero quizás con los seres humanos la cosa no sea enteramente diferente, y uno llegue a ser poco a poco su propia imagen. Tan sólo por el hecho de que una persona llegue a ser de esta manera su imagen, tenemos una imagen de esa persona. Y esto es algo que se ha generalizado en el retrato.

Ciertamente lo característico de esto es que el que hace un retrato tenga la intención de que se reconozca a la persona retratada. Ahora bien, la fenomenología nos ha enseñado que es conveniente esclarecer tales cuestiones teniendo en cuenta las variantes del uso del lenguaje. Así, por ejemplo, refiriéndonos a un rostro o a una figura o a un rostro que aparece en una imagen de un conjunto de personas, decimos que esa persona es retratable. Ahí el lenguaje ha

efectuado ya para nosotros una abstracción. Nos preguntamos entonces en qué sentido puede usarse el término «retratable». ¿Qué quiere decirse con ello, en general? Es algo que se intuye muy concretamente. Y, a pesar de todo, representa un difícil problema el saber lo que es un retrato. Es algo que me ha ocupado durante más de cincuenta años en mis estudios sobre historia del arte. Por ejemplo, si queremos referirnos a la diferencia que existe entre una imagen histórica y otra que muestra procesos semejantes, pero que no es una imagen histórica, entonces hablamos de una imagen de género. Por de pronto, la palabra «género» nos muestra aquí que se trata de algo que quiere ser universal en un sentido peculiar. Así que yo diría que lo retratable consiste en que en el individuo se haga visible lo universal, y que el que ha sido retratado, en cuanto tal, cumpla —como quien dice— lo que expresa su propia imagen. Hegel escribió en una ocasión al pie de un retrato que se había hecho de él: «Nuestro conocimiento deberá ser reconocimiento. El que me conozca, me reconocerá». Se presiente en tal frase del gran pensador lo mucho que se exige para que el conocimiento llegue a ser reconocimiento, y para que una reproducción sea un retrato.

Pero, después de esta introducción abstracta, que es como un prelude de órgano, quiero pasar a la hermosa ocasión que me ha hecho venir aquí. Y la ocasión es el nuevo busto de Platón. ¿Qué ha pasado por mi interior, al tener ahora la posibilidad de ver por vez primera el rostro de Platón, que yo conocía por reproducciones? En una ocasión así, creo yo, no hay que leer lo que otros han dicho sobre él. Lo que uno debe hacer sobre todo es abrir bien los ojos. Probablemente yo he visto algo excesivamente con mis propios ojos. Y, así, debo confesar que la manifestación de esa cabeza me ha sorprendido increíblemente. Es verdad que desde ella está hablando una intensa concentración, que uno siente en seguida. Los intensos pliegues verticales de la frente se hallan especialmente marcados en esta cabeza, con mayor intensidad que en otras réplicas que ya conocíamos. Además, debo confesar que encontré sorprendentemente bella la cabeza. Tendremos que reflexionar sobre lo que ello significa, y pensar por qué significa otra cosa distinta que la estimación de una obra artística. Lo siguiente que se me ocurrió, y que yo no había visto hasta entonces en absoluto, fue: he visto en ello principalmente el genio ático, algo sumamente escéptico y que mira a lo lejos,

distanciado y pronto para la burla. Esto reside principalmente en parte de la boca y en el ojo. Lo que yo percibí allí era ciertamente algo que yo consideraba como una virtud ática, una virtud que nos falta en general, y que por eso la desconocemos fácilmente. De todos modos, los diálogos platónicos, que son la forma que sucedió a la comedia ática, no sólo dan testimonio abundante de la sal ática –sin la que no sería posible el pensamiento de Platón en utopías–, sino también de lo mucho que Platón amó a Epicarmo, y de qué modo –sabemos por el *Banquete* (*Symposion*)– admiró a Aristófanes. Lo tercero que me llamó la atención fue lo siguiente: ¡qué romano es esto! Desde luego, se trata de una reproducción romana de una obra plástica griega. Entiendo muy bien la inclinación de los arqueólogos a considerar como especialmente importante en la réplica la cercanía al bronce auténtico no conservado. Pero a mis ojos es precisamente algo distintivo el que ese busto sea tan romano. Hay en él algo de la grandiosidad del impresionante retrato romano de tiempos de la república, algo que todos conocemos como una verdadera perfección del arte del retrato. Esto va unido y desposado aquí vigorosamente con el tipo de retrato del filósofo. Es un filósofo y, no obstante, es innegablemente el retrato de un varón enteramente determinado. Sólo por un lance de fortuna, la anotación en una réplica tardía, sabemos con seguridad que se trata realmente de Platón. Pero lo creemos. Veo una ventaja especial en que ese busto me parezca tan romano. Encontramos aquí la *Wirkungsgeschichte* (la «historia de la influencia») de la que nosotros mismos formamos parte, cuando me es dado emplear en este caso ese concepto guía hermenéutico.

El efecto causado por Platón, su herencia espiritual, viene a través de esa mediación grecorromana. Pensemos tan sólo en Plotino y en Agustín. Cuando nosotros, los que vivimos hoy día, nos encontramos con ese busto de Platón, es como si por medio de esa copia magistral fuéramos llevados hasta él mismo, hasta Platón mismo, y por cierto a través de la historia de nuestra propia alma. Claro que no debemos imaginarnos que nosotros pudiéramos ver esa cabeza como la vieron los contemporáneos de Platón. Dejaré en suspenso la cuestión de si algunas cosas de esa cabeza no me parecen quizás tan romanas, porque yo he contemplado muchas veces desde Boston los retratos romanos de la época republicana. Por tanto, no quiero ex-

cluir que en el siglo IV, durante el cual se abrió paso ciertamente la transición de la imagen típica al retrato individual, se sintieran ya tales cosas en el taller de Silanio. Sin embargo, las demás réplicas del busto de Silanio no atestiguan mucho esto último. A mí me parece, más bien, que una copia en mármol –tan excelentemente trabajada– de un original en bronce tiene su propia identidad, y que el creador de una copia de tal calidad aportó necesariamente lo que era propio suyo, lo que él había adquirido de su tiempo y de su entorno, del período de transición del retrato republicano al retrato imperial. Tal vez no sucedió lo mismo en el original, aunque éste proceda de un período semejante de transición, sólo que en sentido opuesto: de un período que iba del retrato típico al retrato individual.

Pero podremos preguntarnos también si vemos así esa trayectoria, porque aportamos conjuntamente la historia de nuestra propia alma. La historia que se adhirió a Platón, por ser como historia la transición de lo griego a lo romano, de lo romano a lo cristiano y a la refleja interioridad de la edad moderna, es nuestra propia historia. Entonces no soñamos. Lo vemos, y aquí esa historia se presenta físicamente ante nuestros ojos mediante la copia romana del original griego.

Claro que yo no me habría atrevido nunca a hablar sobre este tema –no soy arqueólogo de profesión–, si entre los griegos no existiera también el retrato *literario*. Ésta es la segunda pregunta que debo plantearme, a saber, si en este caso el retrato literario no contribuyó también algo a la manera que tenemos de ver ese busto de Platón. En este terreno me siento más legitimado. Finalmente, es la gran obra literaria de Platón lo que ha llegado hasta nosotros en su extensión íntegra; a fin de cuentas, se trata del primer *corpus* realmente completo de un prosista de la antigüedad. No es una obra preparada y seleccionada tan sólo a través de la censura de eruditos alejandrinos, como sucedió en el caso de la tragedia griega. Sino que nuestro *corpus platonicum* contiene algunas cosas más de las que el mismo Platón escribió. En todo caso, podemos partir del hecho de que la obra entera de Platón es un singularísimo retrato, un retrato de Sócrates, y de que representa al mismo tiempo, ciertamente, un autorretrato de Platón. Sin embargo, debemos ser prudentes a la hora de usar la expresión «autorretrato» para referirnos a esta acción de retratar literariamente. Veremos qué poco carácter de retrato tiene lo

que Platón nos ofrece aquí acerca de sí mismo. En todo caso, seremos conscientes de la tensión que existe necesariamente entre una imagen plástica y un retrato literario. «Que el griego oprima su arcilla para modelar y que intensifique su embeleso en lo que es hijo de sus manos» —estos versos del *West-östlicher Divan* de Goethe están tomados de un poema que prosigue así: «Pero nuestra delicia es llegar hasta el Éufrates y vagar de acá para allá en el líquido elemento...»— y finalmente el poema termina: «Bebed de la mano pura del poeta, el agua se aglomerará». En estos versos se halla bien patente la diferencia entre la plasmación plástica de la imagen y el líquido elemento del lenguaje poético.

Todos conocemos la problemática de la ilustración de libros y recordamos famosas excepciones como, por ejemplo, la ilustración inglesa de libros durante el siglo XIX, que llegó a ser un punto culminante de esta clase de arte. Se consiguió ilustrar de tal manera, que la riqueza imaginativa del texto literario, por ejemplo, la de narradores como Thackeray o Dickens, no quedase limitada ni reducida por las ilustraciones, sino que se llenara con un espacio aún más amplio y que, con ligereza danzarina, excitara la imaginación de los lectores. Y de nuevo es una excepción el que un retrato literario, por el vigor de su imagen, conduzca a la verdadera creación de una imagen y haga surgir una estatua a modo de retrato. Y esto, sobre todo, cuando la plasmación literaria procede de un gran escritor. Se vislumbra, claro está, que estoy hablando de la imagen de Sócrates que adquirió figura en un tipo de imagen y, al mismo tiempo, en un verdadero retrato literario.

Nos preguntamos qué es el lenguaje, de qué es capaz el lenguaje y cómo es capaz de ello. Tomemos como ejemplo la biografía, la historia escrita de una vida. Veamos que las biografías de Plutarco no se encuentran ya tan vivas como seguían estándolo aún en el siglo XVIII. En Plutarco la descripción y la narración se desligan entre sí como si fueran casi dos aspectos de lo mismo. La descripción expresa lo tipológico de la antropología aristotélica, que es herencia cultural griega y que en Plutarco posee presencia natural. El otro aspecto es la narración, y en ella hay elementos que son inasequibles para cualquier clase de artes plásticas. El tiempo que fluye, en el cual la plasmación literaria hace que algo surja ante nosotros, atrae propiamente hacia sí al oyente y al lector. Éste llega a ser —cómo di-

ría yo— algo así como un co-creador. Tanto al escuchar como al leer, él va llenando de nuevo el texto con un torrente de imágenes y miradas, suscitadas por el gran escritor, sin que él las prescriba. Ésta es una de las maravillas que el lenguaje y la escritura efectúan. Cómo nos hablan a nosotros las artes plásticas, ésa es otra maravilla.

Pues bien, ¿qué normas actúan en el caso de un retrato? A uno se le ocurre entonces la oposición entre el retrato del ideal y el retrato realista, que a pesar de todo es una oposición enteramente falsa. Sólo hay retratos de ideales. Sólo existe la mirada idealizadora, por medio de la cual lo transitorio, lo efímero de un rostro captado o caído en la imagen o incluso la manifestación de una figura entera se eleva a la categoría de figura permanente. Entonces no se retiene un instante, ni siquiera un instante «fecundo». Todo está juntamente allí, lo que vino antes y lo que vino después, y se «narra» una biografía entera, tal como la lee el ojo del artista. Por eso, el retrato de un ideal se atiene, finalmente, a las bellas palabras que leí en una ocasión en Johann Gustav Droysen: «Así tienes tú que ser, porque yo te amo así, el misterio de toda educación». Cuando tenemos ante nosotros extremos de realismo o, digamos, la falta de idealización, esa idealización cuyo realismo llegó a ser inolvidable para mí por su idealidad, entonces remitiré como ilustración al retrato del poeta Eduard von Keyserling, pintado por Lovis Corinth, que ahora se exhibe en la «Nueva Pinacoteca» de Múnich. Este poeta y escritor, infinitamente delicado, decadente y sufriente, a quien por desgracia nunca se lee lo bastante, y que es uno de los más excelentes narradores de la lengua alemana después de Fontane, le mira a uno con sus grandes ojos horrorizados. «Entonces un soplo de decadencia nos hace estremecer». Esto, lo mismo que sus poemas que retratan «casas vespertinas», es un retrato encantador, a pesar de las contingencias de ese cuello flacucho y de esos ojos que miran casi sin vida. También aquí se puede afirmar que uno podría reconocerle, en caso de que le hubiera conocido, y que no le olvidará, aunque no le haya conocido, más aún, aunque nunca haya leído ni una sola línea de él. Si una imagen es un retrato o un retrato literario es retratable, eso se basa en la intención de la representación en la «concepción» del representado. Por el contrario, el modelo utilizado por un pintor no pretende precisamente causar la impresión de ser retratable. Ahí reside, además, el que uno deba guardarse de depositar en el retrato

su propia concepción del representado, a quien se conoce o se piensa conocer, una concepción que no está allí en absoluto, en lugar de ver lo que realmente está allí. Por eso, en este caso, no habría que querer leer en el busto de Platón la propia imagen que uno tiene de Platón. Entonces uno ve labios decepcionados por las renunciadas y un ojo que sobrevuela ya en espíritu el mundo. Yo no quise ver eso allí. Sin embargo, cada cabeza tiene muchos rostros, y –en cierto grado– lo que uno piensa reconocer en el retrato, tiene también en él su razón de ser.

Esto no es diferente en el retrato literario, y se ve por completo, por ejemplo, en la imagen que, en el *Banquete* (*Symposion*) de Platón, Alcibíades pinta en su discurso dirigido a Sócrates, y con la que nos acerca plásticamente la figura de Sócrates que no se deja seducir por nada. Allí se presenta el mismo Alcibíades, afirmando que él quiere hablar por vez primera de Sócrates por medio de «imágenes», y dice: «pero, por favor, no os riáis». Él sabe exactamente lo que dice. La palabra griega para decir «imagen» es εἰκών (icono) y es ambigua en este caso. Significa no sólo la «imagen», sino también la «comparación» con la que uno quiere expresar algo que en verdad piensa. Así, la comparación con Sileno y con Marsias alude a la apariencia real de Sócrates, y naturalmente todos rieron, porque la apariencia real de Sócrates tenía algo de marcadamente feo, algo absurdo, ojos de huevo y una peculiar nariz respingona. Aristóteles, como yo sospeché una vez¹, aludió a ello, cuando apeló a Sócrates en contra de la doctrina de Platón sobre las ideas, a la que acusa de χωρισμός, de separación entre la idea y la manifestación. Incluso en la palabra σῆμα puede verse también siempre lo respingona que es una nariz, lo mismo que en una idea sólo puede darse a entender algo, cuando eso se «manifiesta». Por tanto, eso es una alusión indirecta a Sócrates. Así tenía él la nariz, y Teeteto se sentía orgulloso de poseer exactamente esa misma apariencia. Por eso, el retrato literario del diálogo platónico, en este caso de labios de Alcibíades, caracterizó la apariencia de ese varón extraordinario e igualmente todo su ser, y creó incluso un tipo para las artes plásticas. De manera parecida existía entre los denominados socráticos un género enteramente literario, el diálogo socrático. Había muchos competidores en ese géne-

1. H. G. Gadamer, *Amicus Plato magis amica veritas*, en *Gesammelten Werke*: en adelante citado como *Obras completas* VI, 84s.

ro del diálogo socrático en tiempos de Platón. Pero esos diálogos no eran en general «retratables», aunque de vez en cuando puedan aparecer en ellos rasgos «retratables». Sin embargo, un gran escritor como Platón, incluso cuando hace que sus personajes digan cosas abstractas, hace patente siempre algo de la humanidad de ellos, siempre que tiene intención de hacerlo. Un brillante ejemplo es el discurso de Alcibíades en el *Banquete*.

Dirigimos ahora nuestra atención a la imagen de Sócrates que aparece en los diálogos típicamente socráticos de Platón. En ellos la intención de Platón es diferente. Sócrates y los personajes secundarios que dialogan con él aparecen propiamente con colores pálidos —con el resultado feliz de que nosotros, como lectores, nos situamos a nosotros mismos, sin darnos cuenta, en el papel de quien es convencido en ellos de su ignorancia—. La intención que persigue aquí el gran artista Platón es únicamente la de obligar a pensar por medio de las preguntas y las respuestas que se ofrecen. Por eso, estos diálogos se denominan con razón diálogos que encaminan. Y tal cosa no es una debilidad artística de los mismos, sino que es el cumplimiento más genuino de una exigencia que esta clase de textos plantean. No pretenden ser un enunciado de Platón, que comunique verdaderas proposiciones doctrinales o que las ponga únicamente en boca de Sócrates. Si he de elegir un ejemplo entre este grupo de diálogos que pertenecen a la época temprana de Platón, mencionaré el *Eutifrón*. Es un famoso diálogo en el que el arte socrático de la argumentación, que puede mejorarse con la lógica moderna, se representa en una situación dramática. Sócrates se encuentra con un μάντις (vidente) que se gloria de ser un vidente con especiales dotes. El encuentro con Sócrates tiene lugar en el momento en que a éste se le ha acusado de *asebeia*. Entonces se produce un prolijo diálogo sobre lo que es la *asebeia* («impiedad») o lo contrario de ella: la «piedad» (εὐσεβεία). Se ofrece entonces la ocasión para presentar un grandioso retrato indirecto de Sócrates² como de un varón que es εὐσεβής y que, no obstante, hace como si quisiera aprender del vidente la ciencia del piadoso. En realidad, Sócrates sabe mejor que nadie que uno ha de ser aquello que uno quiere saber en qué consiste. La historia de la que se trata, habla con claridad suficiente. Euti-

2. Cf., a propósito, *Sokrates, Frömmigkeit des Nichtwissens*, en *Obras completas* VII, 108ss.

frón denunció a su padre, porque por negligencia hizo que pereciera un esclavo, y Eutifrón considera como un gran heroísmo moral el haber hecho esta denuncia. Sócrates intenta hacerle ver su error. Pero la cosa no resulta, porque aquel hombre no sabe sencillamente lo que es la εὐσέβεια. Así se ve por el hecho de haber cometido una falta tan grande contra la piedad que llegó a denunciar a su propio padre (en un caso dudoso). Por eso, el diálogo termina probando al vidente —ante los ojos del lector— que su conocimiento sobre el ser del piadoso es la forma en que uno hace los mejores negocios con los dioses.

A mi parecer, este diálogo es una clave para todos los diálogos platónicos, en cuanto se afirma de ellos que Sócrates había enseñado que la virtud sería un saber, y que la definición sería el objeto de ese saber. En ese sentido, Sócrates —ciertamente— no puede ser sino un ignorante. Si en tal caso se busca una definición, entonces ésta no puede hallarse así. Por eso, el diálogo *Eutifrón* representa, creo yo, una primera fase en los escritos platónicos, una primera fase en la que lo retratable se atenúa conscientemente, y todo se encamina a que uno debe plantearse a sí mismo la cuestión acerca del bien, y no debe contar con hallar un experto, trátase de un vidente o de cualquier otra persona que, por su profesión, lo sepa todo mejor. Saber esto es la docta ignorancia de Sócrates.

El segundo tipo de los diálogos platónicos se diferencia esencialmente del anterior. Muestra la figura de Sócrates no sólo en su superioridad crítica, sino al mismo tiempo como un visionario de lo verdadero. El Sócrates mítico es el que aquí encontramos —ciertamente un Sócrates diferente del de la docta ignorancia, y que no obstante es el mismo—. Aquí lo retratable no consiste sólo, como en el primer tipo de diálogos, en lo indirecto de la docta ignorancia de Sócrates, en la cual fracasan los que aparentemente saben. Ahora el sobresaliente ignorante, con toda la corporeidad y la doctrinalidad de su persona carismática, se sobrepasa a sí mismo, y esto es lo grandioso: la robustez de sus argumentos recibe una nueva y superior acreditación por la manifestación de un hombre que aquí se representa a sí mismo. Allí se precisa todo el arte de Platón, que aparece por doquier como retratista, para que la figura de su maestro adquiriera tanta vida significativa, que se convierta en el argumento. Está seguramente bien fundado el que ahora no se trate ya de la simple reproducción de

preguntas y respuestas, sino que lo que predomina es el informe, el testimonio y la narración. Son diálogos narrados que producen el efecto vigorosísimo de un retrato. Esto cabe esperarse en virtud de la diferencia entre la obra plástica y el retrato literario, cuya excelencia consiste en poder unir entre sí la plasticidad de la imagen y el acontecer del movimiento. En este estilo se hallan redactados dos de los más conocidos diálogos platónicos, a saber, el *Fedón* y el *Banquete*. Los dos diálogos están narrados, y de este modo la figura de Sócrates aparece inmersa en el movimiento de la vida.

El *Fedón* refiere el diálogo que Sócrates mantuvo en la prisión, el último día de su vida, con sus amigos pitagóricos, acerca de la inmortalidad del alma. Platón mismo, como dice el narrador, no estaba presente porque se hallaba enfermo. Yo me he preguntado sin cesar si Platón se hallaba realmente enfermo o si esto es, de nuevo, una delicada ficción literaria que eleva un ausente a una presencia superior y de este modo no hace que el autor desaparezca detrás de su obra. Pero tal vez lo de la enfermedad sea cierto en este caso. Significó algo seguramente para el futuro lector de Platón el hecho de que el condenado a muerte por un tribunal público siguiera siendo visitado fielmente por sus amigos, que quisieron permanecer a su lado hasta el último instante. De este modo no se granjeaban precisamente el favor de los que en aquel tiempo tenían en sus manos el poder. No hace falta que recordemos la narración misma: cómo comienza el diálogo, cómo Sócrates refiere que él había comenzado a poner en verso las Fábulas de Esopo, porque había soñado que Apolo le decía repetidas veces: «Sócrates, cultiva la música». Si se lo dice incesantemente e incluso en la última noche de su vida, entonces tendrá que haber otros caminos para seguir esta instrucción, a diferencia de lo que él ha hecho con el diálogo a lo largo de su vida. Por eso él habría intentado poner en verso las Fábulas de Esopo. Una enorme ocurrencia. Yo la leo literalmente de los labios de esa imagen platónica. En ella hay broma, sátira y significación más profunda. En todo caso, Platón acentúa así la fidelidad de Sócrates a la vida religiosa de su ciudad mediante la consecuencia absurda y ridícula de convertir en versos las Fábulas de Esopo con toda su claridad doctrinal y sus aplicaciones morales. Y esto por medio de Sócrates. Ni el mismo Platón habría conseguido mucha fama de poeta con una tarea así.

El segundo ejemplo, igualmente conocido, de un diálogo narrado es el *Banquete* (*Symposion*), en el cual la actuación de Alcibíades expresa el retrato de Sócrates, al que ya nos hemos referido. Toda la historia del *Banquete* es un diálogo narrado. Al comienzo se narra que Sócrates se queda atrás, cuando iba camino del banquete. Los anfitriones se inquietan pensando ya si quizás Sócrates no acudirá al convite. Pero a él se le había ocurrido algo entretanto, y por eso no continuó su camino sino que se paró a reflexionar. Esto, ciertamente, es un rasgo muy retratable. Pero el final es lo que constituye un retrato singularísimo de aquel hombre extraordinario, con el discurso del Alcibíades ebrio, inspirado por amor-odio, y dirigiéndose a Sócrates: un diálogo que rompe todo el escenario del convite.

Los dos diálogos que he destacado aquí en primer plano, tienen temas de conversación muy diferentes. Pero ambos están asociados tan íntimamente con la vida y la muerte de Sócrates, que puede decirse de ambos que son, en su conjunto, un retrato de Sócrates. Comencemos por el primero, que describe las últimas horas de la vida de Sócrates. Lo que en él se narra, no sólo significa un señalado punto culminante y punto final en la vida de Sócrates, sino que significa al mismo tiempo un giro decisivo en la vida de Platón y en todos sus escritos³. Se comprende enseguida cómo la idea de hacer que otra persona distinta narre esos diálogos últimos, crea distancia y con ello da a Platón la posibilidad de describir a Sócrates tal como era y como se comportaba, y no sólo en lo que tenía que decir. Así, pues, de esta manera Platón pudo, evidentemente, sobrepasar con mucho lo que un simple recuerdo podía narrar, un recuerdo como los que se han conservado en los *Memorabilia* de Jenofonte, que se cuentan entre los escritos que recuerdan a ese hombre singularísimo, que resultaba tan conocido como incómodo en las calles de Atenas, hasta que finalmente se tomó la decisión de eliminarlo. Ahora nos hallamos ante la tarea de mostrar en su significación filosófica el arte platónico del retrato. Platón hace un retrato tan sólo porque quiere argumentar. No retrata únicamente para lograr un efecto poético, sino que lo hace como pensador para decir algo sobre el tema mediante una representación poética.

3. Cf., a propósito, mi estudio sobre los argumentos de Platón en favor de la inmortalidad en el *Fedón*, en *Obras completas* VI, 187-200.

El tema del que se trata en el *Fedón* es la cuestión de la inmortalidad del alma. Este tema interesaba mucho al siglo ilustrado en el que se desarrolla la totalidad del diálogo. Los dos participantes principales en este diálogo, Simmias y Cebes, proceden –ambos– del mundo de la ciencia pitagórica. Está bien claro que ellos, ante todo, no son miembros de una secta religiosa. Sino que están familiarizados con la moderna matemática, medicina y biología de la época. Saben, por ejemplo, que la materia del cuerpo humano cambia por completo en brevísimo tiempo. Nadie conserva durante toda su vida las mismas células que componen su organismo, como diríamos hoy día. Los pitagóricos, desde luego, no sabían nada de células. Pero sabían ya lo esencial: sabían que la materia de que consta el cuerpo se va gastando y se va renovando, como un vestido. Sócrates trata de refutar las objeciones de sus dos interlocutores, haciéndoles ver en prolijas exposiciones que el alma no puede morir, porque el alma es por doquier lo vivificante. Jamás podrá nadie representarse el alma, ese soplo semejante a la respiración, que al mismo tiempo es algo que despierta la mente y que regala presente, sino en la medida en que el alma anima al hombre. Así que la inmortalidad del alma puede demostrarse, por decirlo así, lógicamente. Platón o su Sócrates prepara esta demostración, pasando a hablar de temas de matemáticas. Él muestra que los números, manifiestamente, son algo. Pero ¿qué es lo que son propiamente? Tienen un ser propio. Desde luego, no tienen un ser a la manera de las cosas que contamos con ellos. Los números no son tampoco como el último aliento del moribundo, a quien se ve y se oye. Así que en el diálogo se introduce una nueva tensión. Sócrates muestra que en los números hay algo sin que uno sepa qué es, de dónde procede, adónde va. Sin embargo, se sabe que ello es de tal y cual manera. Todos nosotros, incluso los profanos, conocemos, por ejemplo, el hecho de que hay números primos y de que éstos, en la serie numérica, se van haciendo cada vez más raros, y de que nadie es capaz de decir cuándo terminará la serie de los números primos. Nuestros matemáticos han desarrollado teorías y modelos para resolver este enigma para la mente humana. Pero sigue siendo un enigma el que allá, en los números mismos, se produzca algo que ejerza sobre nosotros una coacción de realidad. No depende de nuestro capricho –aunque parezca tan sencillo–, el contar siempre uno y uno y después añadir de nuevo uno, contando infini-

tamente uno más uno. Nuestros matemáticos o incluso los niños de nuestras escuelas tendrán que contentarse con frotarse las manos con satisfacción. Pero al fin será difícil, por ejemplo, cuando un niño quiera saber cuál es el mayor número que existe. Es un ser extraño el que tienen los números. Esto sirve finalmente para poner de manifiesto que hay algo que no se puede palpar con las manos, algo que ni siquiera los investigadores de la naturaleza pueden captar con sus medios en cuanto a la vigencia óptica que ello tiene.

Tal vez suceda con el alma como con los números o con las ideas e ideales normativos, por las cuales la sociedad da un ordenamiento a su convivencia. Al Sócrates platónico le gusta poner dos ejemplos. Está lo que es igual, lo que –por decirlo así– es un par ideal de dos iguales; y está la justicia misma, lo justo mismo. Se experimenta cierta proximidad entre lo uno y lo otro, lo igual y la justicia distributiva, que da a cada uno lo mismo. Se experimenta también que ambas cosas están llenas de enigmas, y que en todo ello se ocultan aún muchas cosas más. De esta manera se desarrolla finalmente la prueba de que el alma no puede aceptar la muerte, porque la vida está siempre con el alma. Por eso, el alma queda siempre excluida, y el alma es *ἀθάνατος*, inmortal como los inmortales. Ambas cosas parecen ser indisolubles, el alma y los dioses; ambas son inseparables de la inmortalidad. Aquí uno tiene que hacerse consciente al mismo tiempo de que los inmortales, de quienes narran los mitos y los poetas, tienen carácter de manifestación para los mortales. De igual modo, el alma se manifiesta únicamente en la vida y como vida –mientras que la muerte está envuelta en las tinieblas del *ignoramus*–. Pero luego sorprende la continuación del diálogo con una nueva pregunta acerca de si el alma es también imperecedera. Ciertamente, hay una antigua doble «yunta» de carácter lingüístico entre *ἀθάνατος* και *ἀνώλεθρον*, inmortal e imperecedero. Los dos términos suenan como una misma y única cosa. Por eso, es difícil entender la nueva argumentación que se hace en favor de lo «imperecedero» del alma. Tan sólo está claro el objetivo de que de nuevo hay verdades matemáticas a las que pueden recurrir los seres que piensan.

Claro que al final resalta que Sócrates mismo sabe que su argumentación sólo es capaz de refutar argumentos racionales contra la inmortalidad, pero que no constituye una prueba positiva en favor de

ésta. Aquí reside para nosotros el significado propio del diálogo como retrato de Sócrates. Tan sólo la consecuencia práctica, el aferrarse al mundo de ideas religiosas en el que todos vivimos, se apoya en el ejemplo de la actitud de Sócrates ante lo que no puede demostrarse y no puede saberse. De este modo, el retrato de quien se esfuerza en saber y no se siente conmocionado por la angustia de la vida, se convierte en el más vigoroso de todos los argumentos. Simmias, después de la argumentación socrática, confiesa que todavía no está convencido del todo. Él piensa, evidentemente, que el niño que hay en nosotros y que siente angustia en nosotros, de quien se había hablado antes, no permanece tan enteramente tranquilo, y que pudieran surgir dudas de nuevo. Entonces Sócrates le alaba, y le dice que eso está bien. Uno no debe sentirse seguro durante toda su vida en lo que atañe a esa pregunta. En cambio, en la propia praxis moral y social, uno debe comportarse como si supiera y como si fuese a ser bien recibido por los dioses en el Hades. Así es como todos debemos comportarnos. De esta manera, Sócrates vuelve a aparecer como el εὖσεβής que ya conocemos. Tampoco él sabe cómo es ello realmente. Pero, en todo caso, en la propia vida uno debe comportarse como a él le parezca que es bueno y recto. Y eso sí lo sabe él.

El retrato que nos ofrece el *Fedón* es una verdadera obra maestra en la serie de retratos literarios que debemos a Platón. Nos muestra a Sócrates en la hora de su muerte. No hace falta más que recordar aquellas famosas últimas palabras de Sócrates cuando, al sentir que sus miembros se iban ya enfriando, dice a sus amigos: «Tenéis que sacrificar un gallo a Esculapio». Ahí no hay nada de ese sentido profundo que Nietzsche, siguiendo a Schopenhauer, quiso encontrar en estas palabras. Sino que ocurre como en la escena inicial con el sueño que Sócrates tuvo de que tenía que componer versos. Es de nuevo la observancia cuidadosa de lo que es tradición sagrada por el uso y las costumbres –aunque Sócrates siga siendo de nuevo como el que no sabe–.

Mi segundo brillante ejemplo de un retrato literario efectuado por Platón, es el *Banquete* (*Symposion*). De nuevo nuestra tarea consistirá en reconocer el retrato que aquí surge, como la consumación de un argumento. Este convite transcurre como una fiesta de discursos. A fin de cuentas, se trata de griegos. Aquel que haya estado alguna vez en Grecia, conoce el fragor incesante del continuo embate

de las olas en cualquier estrecha ensenada de Atenas y conoce muy bien el enorme placer de hablar y el gran talento que muestran los griegos para la conversación. En ese convite del que aquí se habla, se han reunido los miembros de un círculo de amigos, en el cual se hallan junto a Agatón, compositor coronado de tragedias, y Aristófanes, compositor de comedias, algunos otros amigos reunidos junto a Sócrates. Se han propuesto no tener un banquete en el que se beba desenfrenadamente, sino intercambiar discursos razonables. El tema del discurso será el *eros*, la pasión del amor. Todos los participantes ensalzan con ingeniosos discursos, y Aristófanes incluso con un profundo discurso, al todopoderoso *eros* y elogian su belleza. Al final le toca el turno a Sócrates, y comienza un diálogo socrático.

Sócrates empieza preguntando qué pasa propiamente con el *eros*. Sería un anhelo, pero un anhelo quiere decir que se anhela algo, algo –por cierto– que a uno le falta. Eso también se lo confirman. Pero de ahí deduce Sócrates: entonces el *eros* no es bello, como andáis diciendo siempre, porque el *eros* anhela lo bello. Por tanto, *eros* no es el guapo muchacho que siempre se halla en el séquito de Afrodita, sino el muchacho descalzo y que no ha satisfecho su anhelo. Él mismo no es bello, sino que está orientado con su anhelo hacia lo bello. Éste es el genuino Sócrates, una argumentación de inquietante lógica.

En realidad aquí se abre un nuevo mundo de pensamiento. En el *Fedón* se había ya abierto una primera introducción a ese mundo. En efecto, en él se narra en la famosa autopresentación de Sócrates cómo él había comprado en el mercado el libro de Anaxágoras. Le había costado muchas minas. Los americanos han calculado cuál debió de ser la extensión del manuscrito, es decir, del libro, teniendo en cuenta los salarios que entonces se pagaban por el oficio de copista. Al parecer, se trataba de un libro bastante poco extenso. En él se habla, como sabemos, del *voũs* o, como nosotros diríamos, de la «mente» (o del «espíritu»). Y ése es un mundo de significados enteramente nuevo, un mundo que –para Sócrates– se asocia con el *voũs*, un mundo para el cual Sócrates espera ayuda de Anaxágoras. Pues bien, Sócrates, como es bien sabido, no queda contento con lo que encuentra en ese libro, a saber, cómo el *voũs* da el impulso decisivo para la la formación del mundo. Lo que él querría saber es cómo el *voũs* empuja y da impulso para ello. Él querría saber por qué

el orden final del mundo es como es, y por qué es un orden tan bueno. Ése es el *voûs* que él busca. El *voûs* mismo no es algo bueno, un algo finísimo, purísimo, que lo impregna todo, como Anaxágoras lo describe, sino que el *voûs* mira hacia el bien. Sócrates aguarda en el *voûs* no un algo tan excelentemente bueno que ponga en marcha la formación del mundo, sino un algo que se oriente hacia lo bueno y lo bello que hay en el orden del mundo. El *voûs*, lo pensante, el espíritu (o la «mente») no es algo distinto de cualquier otro ente, sino que es lo que diferencia a todo ente.

Se trata del mismo giro que hallamos en el *Banquete* (*Symposium*). Sócrates nos muestra que sucede lo mismo con el amor, con el *eros*. Es un anhelo de lo bello, pero él mismo no es una cosa bella. Sócrates conocía realmente el ingente poder de la pasión que le arrebatara a uno. Pero él ve que el *eros* no es sólo un poder de la naturaleza, sino que anhela algo. El *eros* es siempre ἔρως τινός, y se dirige siempre hacia lo bello. Entonces es verdaderamente un pensar: Ἐρως φιλόσοφος. Incluso aquel que, sin reflexionar, se deja arrebatar por su pasión, está orientado –en su pasión– hacia algo, está hechizado por algo que ha venido sobre él. El observador pensará quizás que esa pasión le ha privado de toda razón y capacidad de discernimiento. Pero, para él mismo, lo que se apodera de él es lo bello, y nunca lo feo. De esta manera desarrolla Sócrates el diálogo con Agatón hasta que este último llega a ser consciente de lo superficial que es su elogio del *eros* y de lo ignorante que es él mismo.

Pero entonces llega Sócrates a un punto en el que interrumpe el diálogo con Agatón. Prosigue refiriendo cosas, a través de un diálogo con la sacerdotisa Diotima, que le instruyó en las cosas del amor. De nuevo hay una impalpable ironía en el recurso socrático a la sacerdotisa Diotima de Mantinea. Platón sugiere artísticamente que Sócrates sigue siendo el mismo, cuando Diotima en el curso del diálogo formula sus preguntas o responde a las preguntas de Sócrates, y que seguirá siendo igualmente Sócrates, cuando el curso del diálogo se halle enteramente en manos de Diotima, y ésta, resumiendo para terminar, haga uso de la palabra (*Symp.* 202e), e incluso cuando Diotima no confíe ya en él (*Symp.* 210d), creyendo que no pueda seguirla –y esto lo repite Diotima varias veces y le exhorta a esforzarse para poder seguirla–, las cosas no serán diferentes. Aun entonces no es una Diotima real la que habla, sino que es Sócrates,

que se sobrepasa a sí mismo y que desarrolla toda la visión del camino del amor. Tan sólo hay que tener en cuenta cómo el distanciamiento condescendiente de Diotima se va intensificando cada vez más. Sigue siendo el mismo Sócrates, comenzando con la delicada burla de Diotima, que ha querido hacerle ver que el *eros* es el principio universal del amor, «como los genuinos sofistas» (*Symp.* 208c 1). «Tú tienes que saber», tales son las palabras, «eso me lo puedes creer». Después prosigue reduciéndolo todo al deseo de inmortalidad y reconociendo al *eros* en todas las creaciones vividas y realizadas por los hombres y viendo en todo ello el anhelo de inmortalidad. Aunque Platón y sus lectores no piensan primeramente en las mujeres, sino que se refieren a la pasión homoerótica y pedagógica por muchachos jóvenes dotados de talento, el amor se relaciona con lo femenino como amor para la procreación y para perpetuarse y para engendrar hijos y tener descendencia (*Symp.* 208e 2). Despertar en otras almas el anhelo más alto, los genuinos pensamientos, los λόγους, y ver en ellas principalmente lo bello, eso domina evidentemente toda la sabiduría del amor, que Sócrates aprende aquí de Diotima. Queda en suspenso, seguramente porque no tiene objeto, lo mismo que en algunas otras invenciones o interpretaciones platónicas, por ejemplo, en la *Apología*, cuando se trata de justificar la acción de Sócrates como obediencia al oráculo de Delfos. Queda aquí en suspenso —digo— el saber si Sócrates no encontró su *eros* pedagógico sino por medio de la supuesta lección de la sacerdotisa. No en vano dice Diotima (*Symp.* 209e 5) que Sócrates podía ser iniciado ciertamente en esas cosas del amor. Esto se entiende fácilmente de Sócrates, cuando se describe en el diálogo la transición de un muchacho bello y de talento a otro, y que lo que se busca también en otros son los λόγους, que es de lo que se trata (*Symp.* 210c 1 s). ¿No es siempre, al final, Sócrates el que posee esa sabiduría acerca del amor?

Claro que tenemos razones para preguntarnos qué es lo que a Diotima le hace dudar de si Sócrates va a poder seguirla hasta el fin. ¿Es que el Sócrates platónico, al final, duda de sí mismo y de la ascensión a lo único bello, que, como una repentina revelación, se manifiesta en su visibilidad, pureza y unidad? ¿O bien es que Sócrates, por decirlo así, es impulsado más allá de sí mismo? Suena como un paso en dirección hacia la ontoteología, un paso que el físico Aristó-

teles habrá de dar, y por el cual se convertirá en el fundador de la meta-física y en antepasado de la escolástica cristiana y, finalmente, en el preparador del mundo moderno de la ciencia. La repetida descripción de la ascensión se hace cada vez más clara, se hace superclara, y esto quiere decir: transparente, si la ascensión conduce de un cuerpo bello a otro y luego a las almas bellas. Uno se queda un poco perplejo, cuando lee esa elevación. Pero se trata de un problema bien conocido de la constitución de lo universal, de la ἐπαγωγή (la cual, ciertamente no tiene nada que ver con la *enumeratio simplex* [la enumeración completa] y realiza la transición al νοεῖν). Lo que se escucha en esta descripción del camino del amor, no es otra cosa que la experiencia del dialéctico, tal como la describe, por ejemplo, Aristóteles en los *Analytica posteriora* (B 19). La duda de Diotima de que Sócrates sea capaz de seguirla, parece estar bien fundada en la ironía. Ya no es Sócrates quien proyecta esa estructura dialéctica sobre la experiencia pedagógica del amor. El Sócrates del *Fedro*, quien, por lo demás, no escatima la interpretación lógica, es allí más reservado que Diotima y ve, sí, en el benigno delirio del enamoramiento la elevación y la transición a lo verdadero, pero no las ve en tal recorrido a través de todos los cuerpos bellos y de todas las almas bellas. Esto, por decirlo así, es únicamente la expresión de lo que no puede decirse rectamente de lo universal. ¿O es más todavía?

De todos modos, conocemos una vacilación semejante y un evadirse a medias, como las que Diotima muestra aquí, cuando a Sócrates le preguntan en la *Politeia* acerca del bien. Entonces él puede presentar de manera convincente las cuatro virtudes cardinales platónicas. Pero luego se ve obligado a responder también a la pregunta acerca del bien, el μέγιστον μάθημα. Y eso lo designa él como inconcebible e incomprensible, como algo que no puede enseñarse como otros μαθήματα. Finalmente, recurre al símil del sol, y más tarde el símil de la caverna, a fin de proyectar el nuevo camino para la educación de los que han de regir en el futuro el Estado ideal. Habrá que tener en cuenta el paralelismo que existe entre este camino y el camino hacia lo bello en el *Banquete* (*Symposion*) y hacia lo bueno en la *Politeia*. Cuando ahora el arte socrático de la argumentación no produce ya solamente cosas negativas, y cuando hace que fracase en otros el requisito de la definición, entonces vemos que ahora en la verdad se sobrepuja la posibilidad de probar por medio del λό-

γος en general, tanto en lo que respecta a lo bello como a lo bueno. Así como siempre es obvio para Platón el cambiar, en el diálogo, de lo bello a lo bueno, y de lo bueno a lo bello, por ser lo igual, así también en el *Filebo* hay una confirmación específica de que, tanto en lo bello como en lo bueno, es muy difícil hallar una verdadera respuesta conceptual. Lo bello mismo, al fin, puede describirse únicamente como el bien que se manifiesta tres veces (σὺν τρισί), en una tríada de notas, y en el *Politikos* se dice ya incluso que es «lo exacto mismo» (αὐτὸ τὸ ἀκριβές), lo cual se da como medida interna en todo (y no sobre todo). ¿Cómo se las arregla Platón aquí, en el *Banquete* (*Symposion*), ante esta dificultad? Yo pienso que él aquí, como en otras partes, se las arregló hace ya mucho tiempo. Tan sólo hay que leer realmente los diálogos, y no utilizar únicamente el material para la reconstrucción de su doctrina —o hasta de la doctrina kantiana o incluso de la dialéctica platónica no escrita—, que en todo caso no era tampoco una doctrina que pudiera aprenderse. Sócrates, con toda la plenitud de su vida, es quien enriquece el acontecer de estos diálogos con una dimensión que tan sólo indica lo conceptual. Sócrates no es un mero papel de actor, en el que Platón se deslice. Los que conversan con Sócrates somos, a fin de cuentas, nosotros mismos, nosotros como lectores pensantes. De esto se podía hacer caso omiso, sobre todo cuando uno se sentía impulsado por el hechizo de la filosofía moderna, de la denominada filosofía científica, y veía el «sistema» platónico en Platón, el «sistema» aristotélico en Aristóteles, el «sistema» escolástico en Tomás de Aquino, el «sistema» de la Contrarreforma en Suárez y finalmente se ideaba el concepto sistemático del Idealismo alemán y, de esta manera, se trataba de reconocer únicamente el propio sistema de filosofía entre todas esas otras apariencias de reflexión. Pero en el caso del *Symposion* es difícil construir, y tampoco se puede dejar a un lado el final dramático, que interpreta —desde la persona de Sócrates (tal como la retrata Alcibíades)— toda la descripción del camino de amor de Diotima. Aquí sencillamente no se prepara para algo que Platón sepa y pudiera decir mejor que nadie.

Entonces se describe la intervención de Alcibíades, y se narra cómo él se horroriza a la vista de Sócrates, cómo le venera, y cómo él, finalmente, en la narración descarada de su experiencia interna con Sócrates, pierde toda medida y toda inhibición. Lo que entonces se

narra, es un testimonio de índole especial de lo que Sócrates aprendió con Diotima y de lo que él era. Aquí se manifiesta encarnado en Sócrates el ideal platónico de la armonía doria entre el λόγος y el ἔργον. La estrategia de la seducción, descrita por Alcibíades, no tiene éxito, porque a Sócrates no es posible seducirle. Alcibíades llega precisamente a echárselo en cara. Ese hombre no hace más que aparentar que está enamorado. En realidad, lo único que quiere es ser amado por nosotros. Tal es la imagen que Platón dibuja aquí.

Parece como si Sócrates, a los ojos de Alcibíades, hubiera aprendido demasiado de Diotima y que por eso no fuera ya capaz de amarle. ¿O será que, al final, ocurre lo inverso, a saber, que Alcibíades es el que ya no sabía amar, porque lo único que quería es ser siempre amado, y que, por tanto, ese varón tan prometedor llegó a ser el *homme fatal* de Atenas? En todo caso, Alcibíades fue una de las grandes decepciones que Sócrates tuvo. No en vano, al final, Alcibíades llegó a ser uno de los culpables de la decadencia de Atenas por la Guerra del Peloponeso, y eso lo conocían ya los lectores de Platón. En ese Sócrates podían reconocer la respuesta platónica al fracaso del discípulo socrático.

Las dos facetas que hay en el libro acerca del retrato literario en Platón, y que acabamos de ver, nos sitúan ahora ante la tarea de sacar las conclusiones filosóficas. Son de índole radical. De la estructura del discurso de Diotima habíamos deducido cómo la descripción de esa ascensión a lo bello se aproxima paso a paso al esquema conceptual de la ἐπαγωγή. De ahí sacamos la conclusión de que la ascensión misma a lo bello no significa sino que uno aprende a ver lo bello que hay en todo. Claro que esto suena demasiado a nominalismo moderno o a conceptos que se hayan proyectado sobre Platón. Pero en realidad es una verdad superior lo que surge ante nosotros en ese retrato del *eros* pedagógico. También para nosotros posee una evidencia inmediata el que sea únicamente el amor lo que no ciega, sino que hace que se vea, de tal modo que uno tiene que ver al otro en su verdadera posibilidad y tiene que dejarle que sea así. Por tanto, en la pasión del amor, si uno no se deja vencer por ella hasta llegar al delirio «equivocado», hay una orientación de sentido hacia el otro, y esta orientación debe sustentar toda verdadera relación de amor. Una orientación de sentido, en el texto platónico, significa que el verdadero *eros* se halla orientado hacia los *logoi*, y

los *logoi* significan siempre lo que es válido para todos. Lo que es como debiera ser, lo que es bueno y bello, eso significa lo único bello que se pretende en todo amor a lo bello. Puede suceder también que, si es lo bello, no esté separado en absoluto de eso otro. No podrá estar separado nunca de su manifestación. Lo bello tiene que manifestarse, pues de lo contrario no es nada bello. Pues ello es aparecer y, como tal, no depende de qué clase de ente sea, de que sea un ser humano o un dios o cualquier cosa bella. Aparecer, manifestarse, salir manifestándose al exterior es como aquel «esplendor» que, según Plotino, está como derramado sobre lo que se manifiesta, cuando es bello, porque ese esplendor tiene su sentido en la *diffusio sui*, en su difusión. Platón lo mostró así en un mito maravilloso, en el *Phaidros* (*Fedro*), en el cual el alma que ha sido arrojada al interior del cuerpo, al contemplar lo bello, siente cómo le nacen alas de nuevo y se alza hacia una nueva elevación. En el *Fedro* se dice que lo bello se distingue principalmente de todo lo demás, porque sale para manifestarse (τὸ ἐκφανέστατον). Así se formula en conceptos platónicos el hecho de que lo bello, por su esencia misma, se esté manifestando. Es verdad que oímos siempre de Platón en otras partes que todas las manifestaciones participan —en mayor o menor grado— del εἶδος, y que incluso las cosas bellas no son nunca pura belleza, sino que siempre están mezcladas con otra cosa y que, por tanto, tienen impurezas. Pero en la propia esencia de lo bello reside el manifestarse. Es una cuestión de altísimo rango, que irradia sobre toda la tradicional metafísica de la luz, la de saber si la doctrina platónica de las ideas consiste en que la esencia es en la manifestación, como lo es la luz del día. Así pensaba el joven Sócrates en el *Parménides* platónico. ¿Qué significa esto como enunciado filosófico?

Tomo como punto de partida una afirmación referida por Aristóteles, y que nos dice que Platón había sido propiamente un pitagórico. Lo único que él hizo fue introducir en sustitución del término μῦμησις el término μέθεξις, sustituir una expresión por otra que significaba la misma cosa. Como quiera que se traduzcan las expresiones, la cuestión resulta difícil. El término «imitación» no puede aplicarse rectamente a lo que allí significa μῦμησις. Más acertado sería «representación». Pues tal es la doctrina pitagórica: «El sol, a la manera antigua, da su tonalidad en esferas hermanas al certamen de canto, y su viaje prescrito lo finaliza con marcha estruendosa».

Así describe Goethe en sus versos la armonía pitagórica de las esferas. Las órbitas de los astros se ajustan a las relaciones numéricas según las cuales se hallan ordenados. Tal es la tesis de que los astros representan los números y de que, por tanto, las manifestaciones satisfacen la idealidad de los números. Es una visión matemática del cosmos la que se representa inmediatamente en la concepción pitagórica del mundo. Los números son lo que las cosas son en el fondo. La doctrina pitagórica efectúa una especie de identificación óntica entre el ser y el número⁴.

Platón modificó la expresión, según afirma Aristóteles. En vez de *mimesis*, él habla de *methexis*. Traducir este término es sumamente difícil. Propiamente quiere decir «participación» y, si nos expresamos en latín, el término se presta aún más a malentendidos: *participatio*. Pues entonces se introduce la idea del todo y de las partes, una idea que es propiamente impropia en la expresión griega, lo mismo que en los equivalentes alemanes *Teilnahme* y *Teilhabe*.

Sin embargo, el hecho de que lo que se manifiesta participe en la idea y no sea como los astros que imitan a los números, significa más que un simple cambio de expresión. Aristóteles lo atenúa, por decirlo así, como si no fuera otra cosa. Pretende equiparar la doctrina de Platón sobre las ideas-números con las enseñanzas de los pitagóricos, para recalcar con énfasis lo insostenible que es. En realidad, en el cambio de expresión se expresa un terreno enteramente nuevo, al cual lleva Platón su cercanía y su diferencia con respecto a la cosmovisión pitagórica. Se trata del terreno socrático-platónico, en el que Platón entró con la huida a los *logoi*, y que él introdujo en el mundo con el nombre de «dialéctica». Si los astros, con sus órbitas, representan a los números, entonces a eso podrá llamárselo *mimesis* y podrá considerárselo como aproximación a lo propiamente óntico. Por el contrario, *methexis* es una relación —enteramente formal— de participación, y esto quiere decir: de reciprocidad. La *mimesis* se halla siempre en dirección hacia aquello a lo que uno se aproxima, hacia lo que uno se orienta, cuando se lo representa. Por el contrario, *methexis* contiene —como indica ya el prefijo griego μετά— la idea de que ello «es» juntamente con lo otro. El participar, el μεταλαμβάν-

4. Cf. J. Klein, *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra*, § 7 A, en: *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, sección B, vol. III.1 (1934).

μεῖν, se efectúa, por decirlo así, en el «ser juntamente con» y en el «pertenecer juntamente con», en el μετέχειν. Pues bien, es cierto que Platón mismo usó de múltiples maneras la expresión de la *mimesis*, pero sólo para insistir incesantemente en la diferencia ontológica de la copia y la reproducción con respecto al arquetipo y al modelo de la idea. También hay que tener en cuenta, como acentué ya en mis primeros estudios sobre Platón ⁵, que la problemática de la *methexis* no pretende dar propiamente una respuesta a la relación de la manifestación con su idea. Platón no en vano procede de manera sumamente indeterminada en la elección de su expresión para esta relación. Ése no era su problema. Pues esta relación se encontraba ya presupuesta en su huida a los *logoi*. Por el contrario, era un presupuesto no probado con el cual se pretendía efectuar la acomodación de Platón al neokantismo y a su teoría de la ciencia. Y, así, Nicolai Hartmann, desarrollando las ideas de Natorp, elaboró la teoría de la *methexis* descendiente, que propiamente tenía que remontarse hasta la individuación y la concreción. Tan sólo en Plotino se habría desarrollado plenamente la constitución de lo individual, y se habría logrado aquello a lo que aspiraba la dialéctica platónica de la *methexis*. De este modo, no se tiene en cuenta la sujeción del *eidos* al *logos* y, como consecuencia de esto, se sustituye el lenguaje por el cálculo matemático. Pero esto no es sino un giro moderno (nominalista). Por el contrario, Aristóteles retiene el punto de partida del *logos*. Pero, para él, las dos expresiones de la *mimesis* y de la *methexis* no son más que metáforas, mientras que él mismo dio una respuesta conceptual a la diferencia entre la cosa individual y su *eidos*. Y esta respuesta es la introducción del concepto de la ὕλη, de la materia (prima), que –por su ser conjuntamente con la forma– es lo concreto, eso a lo que él denominó σύνολον. No es aquí el lugar indicado para dilucidar el paso a la formación de este concepto y a la dependencia interna del mismo con respecto a la doctrina platónica del *logos* y del *eidos* ⁶. En efecto, nuestro punto de partida es la valencia propia que Platón puede reclamar para la forma de exponer su pensamiento, y que no sólo le hizo figurar entre los grandes retratistas

5. G. H. Gadamer, *Platos dialektische Ethik*, en *Obras completas* V, 3-163.

6. Cf., a propósito, mis estudios: *Amicus Plato magis amica veritas*, en *Obras completas* VI, 71-89, y *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, en *Obras completas* VII, 128-227.

cuyo vigor de expresión plástica pudimos contemplar y admirar en el *Phaidon* y en el *Symposion* (*Banquete*). Sino que además Platón, con este par de conceptos de su dialéctica, supo trazar la frontera fijada para el concepto y el lenguaje del hombre frente a las manifestaciones de la realidad.

Vislumbramos que no es casual el que Platón, para expresar la relación con las ideas, no hable de *mimesis* sino de *methexis*. Los problemas que plantea la *methexis*, los presentó Platón de manera muy destacada en su diálogo, sumamente enigmático, denominado *Parménides*, concretamente en la primera parte de dicho diálogo. En él aparece como la dificultad más importante para la aceptación de las ideas el hecho de que el conocimiento de las ideas sería accesible únicamente para los dioses, y que el conocimiento de las manifestaciones de acá abajo sería accesible únicamente a los hombres: un *chorismos* que constituye un completo absurdo. En realidad se trata de una interpretación anticipada que hace referencia a la posterior dialéctica de Platón. Deshace las objeciones que Parménides formula contra Sócrates y contra la suposición de las ideas. Sobre todo en el *Sophistes* nos damos cuenta de cómo ve Platón mismo el problema de la *methexis*. En este diálogo se enfoca positivamente la problemática y el desarrollo del problema ofrecido en el diálogo *Parménides*. Fue una ocurrencia grandiosa y audaz el presentar al joven Sócrates en diálogo con el maestro del pensamiento consecuente. Esta ocurrencia obligó a la investigación histórica y a su búsqueda de hechos históricos a ejercitar mucha agudeza en un falso objeto.

De nuevo es preciso saber leer una argumentación dialógica en sus enunciados implícitos. Al comienzo del diálogo *Parménides*, Sócrates critica la dialéctica de baja calidad de la que Zenón dio muestras en contra de la aceptación de lo mucho. Eso no tendría nada de particular. Tan sólo si fuera posible una correspondiente dialéctica de las ideas mismas, una participación recíproca de las ideas, y no sólo la participación del individuo en la idea, Sócrates encontraría que eso era sorprendente. Aquí aparece, por decirlo así, la función subliminal que Sócrates desarrolla en la conversación con Parménides. Él vislumbra el problema de la participación recíproca de las ideas, aunque él cree que algo así es completamente increíble. Stenzel, por su parte, observó atinadamente cómo Sócrates, en la conversación con Parménides, se ve obligado paulatinamente a entrar en

las dificultades asociadas con una doctrina universal de las ideas y con la participación en las ideas. En la suposición de lo bello y de lo bueno, Sócrates no necesita vacilar que el «ello mismo» es diferente y está separado de todo lo que en ello participa. Aquí resulta manifiestamente obvio que nosotros, en lo bueno, lo bello y lo justo, tenemos que ver con un ideal hacia el cual todos nosotros tendemos. Por el contrario, Sócrates, si la suposición de las ideas se amplía a todo lo que en general puede decirse y puede expresarse como cosa pensada, se va viendo en una perplejidad creciente (lo cual Sócrates lo admite también expresamente en 130d). Claro que yo no puedo creer que pueda verse en ello una perplejidad de Platón, y pienso que, en general, en todo el preludio del diálogo *Parménides* no existe ciertamente una crisis de la doctrina de las ideas en la que Platón se haya visto envuelto. Eso me parece a mí una ingenuidad hermenéutica que yerra en cuanto al sentido de todo el conjunto.

Pero tampoco es correcto entender el papel desempeñado por Sócrates como si él no comprendiera el problema de la participación, cuando no sabe oponer nada a las objeciones de Parménides y al final se ve embaucado por él. No, sino que Sócrates, desde un principio, es tratado con exquisito respeto por el viejo Parménides, aunque Sócrates no sea capaz de deshacer las objeciones que Parménides formula contra la doctrina de las ideas. Por el contrario, Platón no deja de indicar que Sócrates encuentra inadecuada la aplicación de los conceptos de todo y parte y la forma materializada en que Parménides los usa para la refutación. Así lo demuestra la profunda orientación para escapar de las aporías de la participación, que él pone en labios de Sócrates, y que dice que con la participación sucede como con la luz del día, que se difunde por todas partes, sin que por ello la luz estuviera separada de la luz, y el día del día (131b). Asimismo, Sócrates sólo acepta con vacilaciones y con un «quizás» la cadena de la materialización, según la cual en lugar del día hay sobre uno tan sólo una vela. De igual modo, él mantiene afirmaciones llenas de sentido, cuando trata de escapar del argumento del *tritōs anthropos*, que Parménides le objeta, y cuando declara que el proceso de iteración del correspondiente tercer hombre es siempre una simple argucia de ideas. Si él quiere reservar únicamente para el *eidōs* mismo la cualidad ontológica, eso no es, ni mucho menos, irracional y no significa la debilitación nominalista del *eidōs*, que Par-

ménides le imputa. Ciertamente, el joven Sócrates no está a la altura suficiente para esclarecer conceptualmente la noción de la participación. Pero de nuevo Platón lo hace todo para que eso no aparezca como simple incompreensión por parte de Sócrates. Parménides le alaba por su tenacidad, y le hace ver únicamente la necesidad de ejercitarse más todavía en los «discursos».

Al ejercitarse en los discursos, él aprenderá quizás que tiene que haber participación de una idea en la otra —y en este sentido tiene que haber lo uno y lo mucho—, si es que existe el *logos* en general. A más tardar, le ayudará para ello el forastero de Elea, en cuya conversación en el diálogo *Sophistes* él es un oyente. Ahora se había demostrado que el absurdo *chorismos* contra el que más tarde Aristóteles dirigirá su crítica, representa ya en el diálogo *Parménides* el verdadero punto crítico en la aceptación de las ideas. Esto significa, en su última consecuencia, que en Platón no puede tratarse de la separación de las ideas, que Aristóteles quiere imputarle. «Demasiado pronto has tratado de definir un solo *eidos*», tal es la última palabra crítica que Parménides tiene que decirle a Sócrates. Se refiere a que la relación entre unas ideas y otras, a que la participación de unas ideas en otras, que parecía inconcebible para el joven Sócrates, habrá de ser la genuina base de la dialéctica platónica. Cualquier *logos* contiene tal participación de unas ideas en otras.

El que los fenómenos participen en las ideas, sigue siendo en todo ello el presupuesto que subyace a la suposición de las ideas. Es algo que se trasparenta claramente en el diálogo *Parménides*, lo mismo que en todas las visiones grandiosas a las que se eleva Sócrates. Así lo atestigua igualmente el ascenso a lo bueno en la *Politeia*, en la imagen del símil de la caverna, lo mismo que la ascensión a lo bello, que Diotima expone a Sócrates como el camino del amor. Aquí, en el diálogo *Parménides*, se ve de manera completamente expresa que Sócrates ilustra mediante el símil de la luz del día cómo una cosa universal (el *ἕδος*) conviene a lo particular. Que exista esta participación es, al fin, el presupuesto de que es posible en general el pensar y el hablar, el vincular ideas y el entenderse mutuamente. Verdaderamente, el esplendor de lo bello y la claridad del día describen mejor la *methexis* que la relación entre el todo y la parte, en la que involucra a Sócrates la dialéctica eleática. En lo bueno y en lo bello e igualmente en la luz se da la omnipresencia de la participación.

La fuerza semántica de la sílaba μετά confiere a la μέθεξις el sentido del ser-juntamente-con. Con el mismo sentido encontramos ya la sílaba μετά en el texto original del poema didáctico de Parménides (*Fr.* 9). En él se dice de la luz y de la noche que allí no hay ninguna nada conjuntamente (μέτα μηδέν). Lo mismo que hay en la «participación» se da también en el concepto de la mezcla, el cual concepto, desde luego, favorece de nuevo fácilmente una interpretación materializadora. Pero, en el contexto de la filosofía de las ideas, algo así como el concepto de la mezcla no se presta ya a malentendidos. Por eso, Eudojo refiere⁷ que él ha empleado el concepto de la mezcla para la interpretación de la participación de los fenómenos en la idea, y que ha enseñado el ser-en de las ideas en los fenómenos. De igual modo, en el *Filebo* platónico se usa la metáfora de la mezcla, en la cual mezcla hay que buscar lo bueno en la vida humana. Esto no significa tampoco una mezcla real de elementos separados, de la *hedone* y del saber. No, sino que se piensa en el ser-con. También el número «es con» la idea, con el ser. Y, así, el camino del pensamiento pasa siempre por distinciones de lo uno con respecto a lo otro. Pero el camino del *logos* es precisamente el expresar el ser-con de un *eidos* con otro *eidos*. La *anamnesis* se efectúa como *diairesis* (διαιρέσις). En la metáfora pitagórica de la *mimesis* se hallaba todavía oscuro cómo el número iba a ser el ser mismo. En el *Fedón* esto se hace inmediatamente evidente en la huida socrática a los *logoi*. Precisamente con ello es posible hacer enunciados que luego tengan validez también para lo individual, de tal manera que la proposición «Teeteto vuela» tiene que ser falsa.

Pero el testimonio de mayor fuerza en favor de esta relación entre las ideas y el individuo concreto se halla en la «doctrina de las cuatro causas» en el diálogo platónico *Filebo*. En él, el Sócrates platónico se basa en el pensamiento pitagórico sobre las oposiciones, y deduce las conclusiones que consisten en las relaciones entre el límite y lo ilimitado en la verdad. El punto principal se halla en que la mezcla recíproca de los dos opuestos del límite y de lo ilimitado hace inevitable una tercera clase de ser. Y, así, encontramos aquí como tercero el concepto del *metrion* (μέτρον), de lo medido y limitado. Podría parecer trivial que tuviera que darse también lo limitado.

7. Alejandro en Arist., *Met.* 97, 17-18 (Hayduck).

Pero con esta afirmación el *Filebo* conecta otra conclusión que conduce de manera igualmente necesaria al cuarto género fundamental del ser. El tercero, junto al límite y lo ilimitado, representa el verdadero prodigio del ser, el devenir para el ser, el ser que ha devenido. No es una simple aplicación del pensar, contar y medir a lo indeterminado e ilimitado. No, sino que aquí la medida pertenece al ser. Esto reside en el *metrion*, del que se habla en el *Politikos* como la verdadera medida que es propia del ente mismo. Como existir concreto, eso medurado hace referencia a un ser arquetípico, a la causa, al *nous*, que todo lo rige y gobierna, de tal modo que ello esté bien y se encuentre en consonancia con el todo, lo mismo que lo bueno, lo sano y lo hermoso.

Si se reconoce la lógica interna que muestra cómo los cuatro géneros de los que se habla en el *Filebo* se van desarrollando consecuentemente, entonces vemos de repente que en esa doctrina de los géneros se refleja de nuevo el antiguo problema de la *methexis*. Los dos géneros adicionales, lo medido (o mesurado) y la causa ordenadora suprema, representan todo lo que no es asequible mediante el pensar, contar y medir y que, por tanto, no es asequible finalmente por el *logos*: lo concreto. Aquí se desautoriza precisamente el intento de deducir únicamente de la medida y del número lo concreto. Lo concreto está vinculado irrecusablemente con el *nous*, y así el cuarto género del *Filebo* repite la respuesta mítica a la realidad de lo real. Tal es la participación de la idea en los fenómenos, exactamente igual que en el *Timeo* el demiurgo es el responsable de la realidad del universo⁸.

Otra ilustración de lo que se halla sedimentado en la manera platónica de pensar es el supuestamente segundo principio, que según Aristóteles fue introducido por Platón, junto al ἓν, el uno, en su famosa lección sobre lo bueno. Aquí remitiré especialmente a mi estudio *Platos ungeschriebene Dialektik* («La dialéctica no escrita de Platón»)⁹. La «dualidad indeterminada» sustituye al ἄπειρον, que figura a la cabeza de toda la serie de conceptos pitagóricos. Así como Platón sustituyó la *mimesis* por la *methexis*, así también empleó evidentemente el concepto del ἄπειρον en un nuevo sentido, pura-

8. Consúltese, a propósito, mi estudio: *Idee und Wirklichkeit in Platos «Timaios»*, que actualmente se encuentra en *Obras completas* VI, 242-270.

9. Actualmente en *Obras completas* VI, 129-153.

mente «lógico», a fin de librarse de las connotaciones que taraban desde Anaximandro el antiguo concepto cosmológico del *apeiron*. Aristóteles hizo ver en su física que este concepto del *apeiron* fundamenta su indiscutible validez en la continuidad ilimitada del pensar y en la infinitud de la serie de los números. Desde este punto de vista, era obvio también para Platón reclamar la *tetraktys* pitagórica como esquema guía de la serie de los números. Él consideró evidentemente ese primer «diez» como un esquema arquetípico de todo orden y lo llenó de cambiante sentido, si es que podemos confiar en la afirmación de Aristóteles¹⁰. Pero la pirámide cerrada del número diez fundamenta al mismo tiempo la apertura del contar hasta el infinito. El número es lo mucho en uno solo, y en consonancia con ello se halla el esquema de la dualidad, con el que no se puede relacionar ningún contenido determinado. Es el principio de todo pensar y de todo distinguir. Por eso, llega más allá del significado que tienen en teoría de los números el πέρας y el ἄπειρον, que los pitagóricos habían aplicado al mismo tiempo a la astronomía y a la música. Va más allá de todo lo que sea llenar con un contenido, y más allá aún del concepto de la *hyle*, que Aristóteles relaciona con él. Precisamente por consideración con la serie de los números y con la mirada puesta en la matemática, Aristóteles tiene que purificar la ὕλη en cuanto al sentido genuino del concepto, extendiendo la ὕλη a la νοητὴ ὕλη, a la «materia inteligible»¹¹.

La reflexión enseña que Platón vio en el ἀόριστος δυάς el límite de los números y de los *logoi*. Por eso, él se halla más cerca de la metafísica aristotélica que de la identificación pitagórica del ser y del número. En efecto, también Aristóteles reconoció que el ἄτομος εἶδος es constitutivo de todo hablar acerca del ser-algo, porque el τόδε τι únicamente muestra y no puede decirse en palabras. La diferencia y, en cierto sentido, la superioridad de Platón consiste en que para él ese límite del λόγος es un límite incesantemente superado «de repente» en el diálogo, cuando él mantiene el carácter dialógico de todo hablar. Ésta es la razón de que Platón no haya dedicado ninguna atención real a la participación del individuo en el *eidōs* —de lo cual se lamenta Aristóteles—. Lo que Aristóteles quiere decir con

10. Por ejemplo, Aristóteles, *Phys.* Γ 6, 206b 32; *Met.* Α 8, 1073a 20; Μ 8, 1084^a 12.

11. Cf., mi estudio *Gibt es die Materie?*, en *Obras completas* VI, 201-217.

ello, encuentra en Platón una plena confirmación, cuando él ofrece un número discrecional de conceptos, que se emplea en el *Fedón* (100d) para expresar la relación del individuo con la idea, la participación del individuo en la idea. Pero, sobre todo, la verdadera fuerza probativa de la argumentación en favor de la inmortalidad, asociada por Sócrates con la hipótesis de las ideas, depende enteramente de la participación de unas ideas en otras, y presupone como evidente la validez de la misma en su aplicación al alma individual. Y, así, la prueba de la inmortalidad procede sin más a través del εἶδος y llega desde allí hasta Dios. Ambas cosas pertenecen evidentemente a la dimensión de las ideas.

Parece que nos alejamos mucho del tema, cuando asociamos de alguna manera con Platón como retratista el problema de la *methexis* de la doctrina platónica de las ideas e incluso los rasgos fundamentales de la doctrina de los números ideales. Y, sin embargo, me parece a mí que la sustitución de la *mimesis* por la participación, la *methexis*, y el hecho de ser partícipe, no describe tan mal, ni mucho menos, la esencia del arte del retrato y la esencia del retrato mismo. En nuestras reflexiones iniciales tuvimos ocasión de meditar sobre el hablar acerca del retrato realista, y difícilmente pudimos describir nuestras objeciones de una manera que no fuese precisamente con los recursos conceptuales que se encuentran en el problema de la *methexis*. Un retrato no es una simple *mimesis* en el sentido del automatismo de la reproducción de la técnica moderna que denominamos «toma» (de una fotografía). El rostro humano «retratado», es decir, «retracto» o «arrancado» de la naturaleza, no representa una vista efectiva. El retrato —e incluso la «toma» efectuada por medios fotográficos— será únicamente un retrato, cuando sea un retrato y no una fotografía para un documento o un pasaporte. Entonces se ha hecho salir algo que es válido en la manifestación individual, algo a lo que podemos denominar *eidōs*. ¿Acaso todos nosotros no somos finalmente platónicos en este sentido?

Sírvanos nuevamente de guía la sabiduría del lenguaje. Cuando se habla de «individuo» e «individual», entonces el lenguaje nos recuerda una verdad encubierta. Nos gusta hablar de individuo y de individualidad, cuando tenemos ante nosotros una concreción —que tiende a ser una concreción sin palabras— de la presencia corporal de una persona en la imagen o en su realidad. Pero cuando captamos a

una persona en su individualidad o en un retrato que refleja esa individualidad, entonces hay siempre en ello, a la vez, algo de un reconocimiento de nosotros mismos, a saber, de lo humano que hay en la otra individualidad. ¿No nos lo dice ya la palabra «individuo»? Una ojeada a la historia del término será sumamente aleccionadora. El término es la traducción latina de «átomo». Cuando Platón denomina así lo supremamente diferenciable en la diferenciación de las «ideas» que se van diferenciando cada vez más unas de otras, entonces habla de ἄτμητον εἶδος, de *eidos* «indivisible». Evidentemente, él no utiliza la expresión «átomo» para mantener en la conciencia la especificación que él denominó *diairesis* y para evitar una falsa resonancia de las enseñanzas de Demócrito, que denominó así los últimos elementos indivisibles que hay en la naturaleza. En cambio, Aristóteles emplea ya frecuentemente el término en el mismo sentido lógico que tiene la expresión platónica, a saber, como el límite de la especificación y no como el límite de la división material. En todo caso, la historia del término y la del concepto remiten al origen que se remonta a lo universal y al límite del mismo. Lo cualquiera correspondiente, que Aristóteles denominó τὸδε τι, es aquello a lo que se puede señalar únicamente cuando uno piensa en lo que es «esto». Nosotros, claro está, lo denominamos lo individual, sin ser conscientes de que con ello pensamos en un límite de especificación, cuando queremos decir que algo es «singularísimo». Aquí el uso del lenguaje nos ofrece un ejemplo del carácter irresistible con que el lenguaje y el pensamiento se apodera de lo que no puede alcanzar. Se dice que es lo indivisible y es denominado así a partir de una diferenciación especificante. Queda siempre referido a ella. Incluso cuando preguntamos qué es lo peculiar de un individuo, nuestra sensibilidad lingüística no es consciente en absoluto de que tratamos al individuo como *effabile*.

En la metafísica se encuentra uno plenamente dentro de la herencia antigua. En la metafísica conocemos el problema, que la antigüedad no conoció de esta manera, como la cuestión acerca del *principium individuationis*. No es casual que este principio sea una formulación y conceptualización de carácter tardío. Cuando se dice, por ejemplo, que la materia aristotélica, la ὕλη, es el principio de individuación, entonces esto está concebido a partir del sentimiento en favor de las mediciones que tenía la ciencia moderna, y yerra en

cuanto a la función analógica que tenía la ὕλη aristotélica, la cual se define por su relación con la μορφή, la forma, y el εἶδος. Esta manera de hablar yerra, por tanto, en cuanto al sentido del límite que reside en el concepto de individuación. En la ciencia moderna hablaremos del espacio y del tiempo como principio de individuación, porque lo que así se halla medido queda en realidad claro y distinto. En verdad, lo individual representa, según nuestra manera de hablar, el límite de la posibilidad de medir. Así, lo que es la salud no puede describirse mediante simples valores de medición. Y de esta manera se podrían decir muchas cosas sobre el cambio de significado que, al final, condujo a que el concepto de lo individual se extrajera –girando– plenamente de la idea del orden en la metafísica, una idea en la que el término había tenido su origen. Para nosotros, el término significa el *mysterium* –transmitido cristianamente– del corazón humano y los límites del alma, acerca de los cuales Heráclito supo ya que jamás podríamos medirlos (*Fr.* 45).

De esta manera, a través de una extensa digresión sobre la metafísica y los límites de la filosofía del *logos*, que es nuestra herencia de la antigüedad, nos encontramos de vuelta en nuestro tema inicial: ¿qué es un retrato? Ya surja el retrato en la poesía o en las artes plásticas o tan sólo en la expresión descriptiva «retratable», pensamos siempre que las personas retratadas son las que en su individualidad determinan el enunciado proporcionado por la imagen. Precisamente a la imagen no se le aplica aquella sentencia de que el individuo es *ineffabile*. A pesar de todo, lo individual sigue siendo un relativo concepto límite y no significa «esto de aquí», sino la imagen humana que una persona presenta ante nuestros ojos. Pues allá donde lo individual de la persona resalta en la imagen, eso individual es un rasgo en la imagen, en esa presencia persistente, tal como el torrente de la vida la logra. No es un mero «aquí y ahora», sino un acorde de muchas singularidades que animan la rigidez.

Es lo que sucede al leer la escritura o la letra impresa: el acto de descifrar da un salto –por decirlo así– y llega al acto de entender. También una imagen hace que de repente lo representado adquiera vida. Un relato hace que algo se sitúe palpablemente ante nuestros ojos. Y lo mismo sucede cuando alguien se siente realmente convencido por una exposición. Siempre ocurre de repente que algo está allí. Vislumbramos algo de las notas comunes de lo bueno mismo,

de lo bello mismo y de lo exacto mismo, de cuya repentina manifestación habla el diálogo platónico. Claro que lo que es, lo que es «allí», no es decible de nuevo. Pero esto significa a la vez que todo lo que de esta manera es «ahí», se representará de manera distinta en cada uno, y sin embargo seguirá siendo lo mismo. Así, un retrato puede invitarnos al reconocimiento, aunque no hayamos visto jamás al representado ni tampoco reproducciones de él. De este modo, un mito puede ser un estremecedor encuentro con uno mismo, con aquello de lo que uno sabe en secreto. O como una palabra que se nos dice, por ejemplo, la palabra de la promesa, que a todos llega y, sin embargo, es *pro me*, está dirigida a mí.

Regresemos de nuevo al lugar donde el nuevo busto de Platón nos había conducido a tales reflexiones. Lo vi al lado del singularísimo busto de Homero cuyos ciegos ojos lo penetran todo. Junto a ellos se encuentra ahora —hay siglos de por medio— el pensador, en cuyos rasgos se halla dibujada tanta intuición, distancia y lejanía de todo lo que sucede. Si se penetra en la sala en la que se encuentran los monumentos de la época platónica, entonces nos hechizan inmediatamente algunas estelas funerarias. Allí no se podrá hablar de retrato. Sería verdaderamente inapropiado representar en un retrato al difunto o a su padre llorándole. Una estela funeraria no es un monumento a una persona, sino un gesto de recuerdo y de despedida. Las figuras, que se despiden la una de la otra, se tocan ligeramente la una a la otra y se hallan en una quietud que crea entre ambas un espacio de vibración —y eso, aunque no se trate más que del joven y de su perro—. Siempre el que llora se alza sobre el espacio de separación y toma en sus manos, sin apretar, el brazo del difunto. Como aprendí en mi visita al museo escultórico (la gliptoteca), en una conversación con el señor y la señora Vierendeel, es siempre la persona superviviente la que toma entre sus manos la mano del difunto, como si quisiera asirla por última vez. Es un apegarse a la vida, que se profesa solemnemente y que, no obstante, acepta sin protestas la separación. Eso tiene la intimidad de un retrato. Pero es más un retrato de la despedida.

Esas estelas funerarias pertenecen a la misma época en que vivió Platón y en que fue creada por Silanio la estatua de Platón, creada ciertamente después de su muerte, pero como si hubiera sido creada durante su vida. Así como las estelas funerarias no son retratos, así

sucede también con la imagen de Sócrates, que Alcibíades compara con el cofre de Sileno, que se puede abrir y muestra entonces su belleza interna. En el Museo nacional de Atenas, como en las obras artísticas que hay aquí en Múnich, existe una inconcebible riqueza espiritual. Año tras año nos vemos enriquecidos con nuevas obras artísticas. Lo que en la región griega y precisamente «en el campo» (como solemos decir) se ha salvado de los embates de la historia universal, se ha ido sacando a la luz en nuestros días, como regalos que nos hace la tierra. En efecto, los atenienses eran en buena parte un pueblo de campesinos, y la mayoría de sus ciudadanos poseían fincas y tenían en ellas sus panteones familiares. Así que muchos tesoros fueron a parar al seno de la tierra.

Ahora la tierra nos enseña a leer a Platón. Leer a Platón significa aprender a ver a Platón. Hacia esos diálogos didácticos nos atrae el Sócrates platónico. La penosa rendición de cuentas a la que él nos obliga, que fracasa constantemente y que termina en la ignorancia, se sobrepasa luego a sí misma, cuando en distinciones que se van haciendo paso a paso conduce a algo que, con Aristóteles, podemos llamar una definición (ὁρισμός). Cada diálogo puede tener siempre su continuación en otro diálogo o debe continuarse en él. La interrupción es como pararse a contemplar un panorama. También la obra de los diálogos de Platón muestra constantes fragmentos, interrupciones, transiciones, que, como en el caso del *Filebo* platónico, fueron ya famosos en la antigüedad. De igual modo, el diálogo *Parménides* termina en lo incierto. Los diez libros de la *Politeia* son ciertamente una composición artística, y sin embargo están llenos de pliegues y fisuras y quebraduras, que una mal aconsejada filología ha desmontado algunas veces para ensamblarlas después en construcciones de carácter histórico-genético.

La apariencia de superioridad histórico-crítica que se comporta de esta manera, se equivoca siempre que se trata de la dialéctica griega y sobre todo cuando se trata del arte griego del diálogo. Y se equivoca de lleno, cuando se trata de la filosofía. Propiamente no habría sido necesario el reconocimiento de la autenticidad de la *Séptima carta*, para que el definir no se considerase ya como la última palabra del filósofo. Sino que la verdadera experiencia del pensamiento consiste, como lo confirma la digresión de la *Séptima carta*, en que se ilumine de repente la acción de entender. Del incansable

esfuerzo por entender brota la intuición, y lo hace repentinamente, como aquella suprema inspiración del bien mismo y de lo bello mismo, de los que habíamos hablado ¹². Cuando se es tan gran maestro del arte poética como Platón, entonces se recurre además de buena gana a la fantasía mítica para contraponer historias de juguetera irrealidad y significación a la aparente definitividad de toda fijación escrita. Y, así, Platón necesitó también el arte de retratar, no para hacer más entretenido el pensar y dar cuenta de algo, sino para recordar incesantemente al pensamiento lo inacabados que son nuestros esfuerzos humanos. Platón conocía tan bien los límites de toda acción probatoria, que él mismo da una nueva impronta a la expresión «filosofía» y la obliga a ser la suma de todo apartarse del quehacer cotidiano y de la existencia teórica, con el fin de entregarse a una nueva tensión interna y definición de fronteras.

Claro que en labios de Diotima, en la instrucción dada a Sócrates, de la que antes se hizo mención, se dice: «Ningún dios filosofa ni intenta hacerse sabio» (porque ya lo es). «Amar» la filosofía y lo sabio adquiere aquí el marcado sentido de no poseerlos sino de tender a ellos, es decir, de hallarse entre la ignorancia y el saber. Es algo así como el desarrollo de la docta ignorancia de Sócrates, lo que Platón contrapone aquí, por medio de Diotima, para su instrucción. Claro que así prosigue la ficción. Sócrates acaba de aprenderlo de la vidente, y él cumple de manera ejemplar lo que ha aprendido.

Con ello el retrato de Sócrates, que surge en la escenificación platónica del convite, se convierte en realidad en el autorretrato de Platón. No en vano le gusta a él utilizar la expresión *διαλεκτική*, y no lo hace en el sentido terminológico de dialéctica, que quedó fijado desde Aristóteles, sino que se refiere al arte socrático de llevar un diálogo. La argumentación en términos opuestos, que está vinculada –desde la Escuela Eleática– con el nombre de Zenón, no adquirió el nombre de dialéctica sino por medio del *Parménides* de Platón. Suele verse principalmente la diferencia entre la dialéctica antigua y la dialéctica moderna, desde su renovación por Kant y, sobre todo, desde la práctica de la misma entre sus seguidores, en que ahora la dialéctica ha conseguido el sentido positivo de ser un método filosófico. Desde Hegel se la llama precisamente el método de la prueba

12. Cf., a propósito, mi estudio: *Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief*, en *Obras completas* VI, 90-115.

filosófica. Esto es correcto, pero sólo es correcto si se presupone el concepto de ciencia de la edad moderna, la función fundamental del método y el correspondiente ideal de la prueba. Una dialéctica que conoce el límite del *logos* y que se mantiene aferrada a su integración en el contexto pragmático de la vida, puede denominarse —a partir de ahí— una dialéctica «negativa». En verdad se realiza en ella el ideal socrático de la «armonía doria entre el *logos* y el *ergon*»¹³, y mientras se halla vigente este ideal, el retrato recuerda la rendición de cuentas propia del pensamiento. Pues el retrato desvela la universalidad de lo individual, lo mismo que hace todo conocimiento real. Así que voy a citar una vez más la ingeniosa inscripción que Hegel puso una vez al pie de su retrato: «El que me conozca, me reconocerá aquí». Ofrezco una expresión parecida: el que contemple el busto de Platón en la gliptoteca, tendrá que reconocer en él a Platón, si es que le conoce, y entonces dos milenios de nuestra historia nos recordarán lo que es el ser del hombre y lo que es el pensar.

13. Sobre este principio consúltese mi estudio sobre el *logos* y el *ergon* en el *Lysis* platónico, en *Obras completas* VI, 171-186.

La herencia de Hegel

Nadie debe reclamar para sí el título de querer medir todo lo que ha llegado hasta nosotros como parte de la gran herencia del pensamiento de Hegel. Cada uno de nosotros deberá contentarse con ser heredero, él mismo, y con darse cuenta de todo lo que ha recibido de esa herencia. Pero, sobre todo, lo que nadie debe emprender es la tarea de querer estimar esa gran herencia, cuya aportación propia al pensamiento filosófico se remonta ya a decenios, y con respecto a la cual generaciones más jóvenes, que a su vez tomaron posesión de esa herencia, han confirmado precisamente los límites de su competencia por el solo hecho de estimar sus méritos. Además, nadie deberá imaginarse que es capaz de recoger la cosecha de toda una época, ni siquiera de ser capaz de valorarla. Tampoco Hegel lo hizo, a quien sus epígonos excesivamente celosos quieren culpar de que el pensamiento que él concibió y al que denomina el «saber absoluto», incluiría el verdadero final de la historia. Hegel tenía mejores criterios, cuando –al final ya, y refiriéndose a sí mismo–, cita aquellas palabras: «Mira, los pies de los que han de sacarte (a enterrar), están ya a la puerta»¹.

Así que permítanme que, en vez de un trabajo de investigación lleno de pretensiones o de un completo informe sobre las investigaciones, prefiera narrar sencillamente lo que yo creo que en mis propios ensayos de pensamiento es herencia de Hegel.

El giro filosófico que yo –siguiendo los impulsos del pensamiento de Heidegger– he tratado de dar a la hermenéutica romántica y a su ulterior desarrollo a través de la Escuela Histórica, por

1. *Hechos de los Apóstoles* 5, 9. *Werke* 13, 29. La cita aparece sólo en la redacción de Michelet, no en los manuscritos de propia mano, y se refiere críticamente a una «opinión acerca de diversas filosofías», que Hegel considera insatisfactorias, pero precisamente *sub specie aeternitatis*.

medio de Ranke, Droysen, Dilthey y sus discípulos, no puede separarse de la síntesis global de Hegel². En Hegel, el concepto del *logos*, que los griegos habían desarrollado para comprender el conjunto del mundo, se extendió por primera vez al mundo histórico, sin que se exigieran para ello datos supraracionales de una historia de la salvación. Reconocer la razón en la historia, fue la audaz pretensión de Hegel, quien, al final, atrajo sobre sí tanta contradicción como el intento, anticuado desde un principio y condenado al fracaso, por situar forzosamente a la moderna investigación de la naturaleza, a pesar de su provisionalidad esencial y de su constante autosuperación, bajo un concepto de ciencia que sería una totalidad de verdad, una *doctrina*, es decir, que reclamaba para sí el ser una verdad absoluta y racional. Finalmente, en el terreno del espíritu histórico, la dialéctica del «saber absoluto» no pudo eludir tampoco la contradicción de la investigación histórica. A ella no pudo menos de sucederle lo mismo que a la filosofía idealista de la naturaleza, a causa de la carrera de triunfos que llevaba la investigación de la naturaleza. La dialéctica «abierta» del platónico Schleiermacher era mucho más recomendable como fundamento de una metodología de las ciencias históricas que la construcción hegeliana de la historia universal. Y así Dilthey, biógrafo de Schleiermacher, y la metodología de la Escuela Histórica, cuyo intérprete filosófico se llamó Dilthey, emprendió bajo la palabra clave «hermenéutica» la tarea de la fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu. Pero sobre todo dentro de la filosofía, la labor conceptual de Hegel, el método especulativo de la dialéctica, halló contradicción³. Este método es de tal índole, que uno ante él siente paralizado literalmente el intelecto, lleno de asombro y lleno de protesta. Esta actitud se impuso plenamente en el neokantismo, que se iba difundiendo cada vez más y cuyo lema «¡Volvamos a Kant!» significaba también la *hybris* especulativa del idealismo absoluto y que, por su parte, partiendo de base kan-

2. Fue mérito de Erich Rothacker, en su obra *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1920), haber mostrado la culpa histórica de la Escuela Histórica con respecto a Hegel.

3. La crítica más influyente de la dialéctica de Hegel fue la de Adolf Trendelenburg, quien a su vez influyó manifiestamente en Hermann Cohen. El manifiesto, muy difundido, del movimiento *Zurück zu Kant!* («¡Volvamos a Kant!») se plasmó en la obra de Otto Liebmann, *Kant und die Epigonen* (1865).

tiana y en seguimiento de Lotze, propugnaba la fundamentación crítica de las ciencias del espíritu sobre el concepto del valor⁴.

A pesar de todo, el legado de Hegel y especialmente su concepto del espíritu «objetivo» adquirió finalmente nuevo poder sobre Dilthey, más aún, sobre el neokantismo y sobre la fenomenología, que estaba surgiendo en nuestro siglo; aquí se había mostrado un camino para superar la unilateralidad del subjetivismo moderno y especialmente de la interpretación «psicológica», que la genial sensibilidad de Schleiermacher había añadido a los métodos tradicionales de la teoría de la interpretación y había hecho resaltar frente a ellos. La teoría del «espíritu objetivo» fue la herencia más eficaz de la escuela de Dilthey (Spranger, Litt, Freyer, E. Rothacker) y del neokantismo que se hallaba en disolución (E. Lask, E. Cassirer, N. Hartmann)⁵. Así que también para mí fue obvio decidir la alternativa «reconstrucción psicológica del pensamiento pasado» e «integración del pensamiento pasado en el propio pensamiento» en contra de Schleiermacher y a favor de Hegel⁶. Es verdad que su «filosofía de la historia del mundo» quedó enredada en la insoluble contradicción de un progreso abierto de la historia y de una comprensión terminante de su «sentido», y no podía repetirse, si se tomaba en serio la historicidad.

De este modo me convertí en el abogado de la «mala infinitud», en la cual el fin se halla siempre pendiente, lo cual, ciertamente, para Hegel mismo no sólo fue una no-verdad sino también una verdad. Lo que me inspiró fue especialmente la energía filosófica con la que Martin Heidegger opuso la hermenéutica de una facticidad a la fenomenología trascendental de Husserl y a su programa de una nueva ciencia sobre la conciencia⁷. Precisamente la oscuridad indilucidable

4. Cf., mi estudio, *Das ontologische Problem des Wertes* (1971), en: *Kleine Schriften* IV, 205-217, y en *Gesammelten Werke*: en adelante citado como *Obras completas* IV, 189ss.

5. Cf. W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels* (1904) y los volúmenes 7 y 8 de las *Obras completas* de Dilthey. Se han ido editando posteriormente más volúmenes donde se han añadido muchas cosas nuevas, especialmente cuando el volumen 19 ofreció el material para el ulterior desarrollo de la *Einleitung in die Geisteswissenschaft*. Cf., a propósito, mis estudios sobre Dilthey, en *Obras completas* IV, nn. 28-29, 425ss.

6. Cf., mi exposición en *Verdad y método* I, 219ss.

7. Sobre el concepto de «facticidad», cf. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, 69. 201 y *passim*.

de nuestra facticidad –lo que Heidegger denominaba la *Geworfenheit* (el «estado de yecto», de haber sido arrojado)– que lleva el carácter de proyección del *Dasein* («ser ahí») humano (y no sólo de manera limitada), tenía que dar un nuevo peso a la historicidad del *Dasein* y a la significación de la historia para nuestro *Dasein*. Nuestro entendimiento de la historia no es cuestión únicamente del saber y conocer, o del desarrollo del sentido histórico, sino que constituye conjuntamente nuestro destino colectivo (*Geschick*). Que el entender no es tanto un «acto» de la conciencia, sino más bien un experimentar, en lo cual se edifica la riqueza histórica del espíritu; que el «entender» es también y sobre todo un acontecer y es algo que hace historia: afirmar eso fue, sí, una herejía, frente al programa de Husserl sobre la filosofía como ciencia rigurosa y frente a la fundamentación de la misma sobre la certeza apodíctica de la autoconciencia. Pero, en realidad, el pensamiento de la historicidad del *Dasein* («ser ahí») humano, así como la «edificación del mundo histórico sobre las ciencias del espíritu» de Dilthey, no podían ser rechazadas con Husserl como si fueran «historicismo» o relativismo. Eso podía aprenderse en Heidegger. El giro de Heidegger hacia la hermenéutica de la facticidad fue un alejamiento del idealismo de la conciencia, un idealismo de impronta neokantiana al que Husserl había seguido. Pero ese giro no significaba relativismo, sino que era una anti-proyección filosófica. Incluía una crítica ontológica de los conceptos de objetividad y subjetividad, una crítica que procedía de lejos, de los comienzos del pensamiento griego. Resonaba en ella precisamente la crítica hecha por Hegel contra la reflexión «exterior», cuando Heidegger hacía distinción entre la dimensión «ontológica» de la pregunta y todo preguntar «óntico». Sobre todo, cuando Heidegger, al desarrollar ulteriormente su pensamiento, suavizó el *pathos* existencial de su gran fruto primerizo y reconoció como inadecuada su propia autocomprensión trascendental, entonces fue resaltando cada vez con mayor vigor que la doctrina de Hegel acerca del «espíritu objetivo» no había agotado aún su actualidad. Cuando hoy día se reflexiona sobre la discusión memorable que Ernst Cassirer –que había desarrollado ulteriormente el idealismo neokantiano en dirección hacia la «filosofía de las formas simbólicas»– mantuvo en el año 1930 con el joven Martin Heidegger en la ciudad de Davos (Suiza), entonces uno se da cuenta claramente de cómo pervivía la herencia de Hegel en ambos pensadores y de cómo

habría de forzar finalmente al más joven de ellos a un diálogo con Hegel, a un diálogo que perduraría toda la vida.

Se podría mostrar que en Hegel la «reflexión en sí» representa una figura del pensamiento, en la cual se administraba y se renovaba la herencia aristotélica, pero de la que no quedaba tampoco completamente alejado el pensamiento de Heidegger, reforzado por la crítica de la ontología griega. El ser como «ser verdadero» (*Wahrsein*), la autorrepresentación de la «esencia» (*Wesen*) a la que se llama «pensar», tal era el motivo central que animaba la primera interpretación de Aristóteles hecha por Heidegger (que no se publicó nunca)⁸. La insistencia que puso ya el joven Heidegger en que «el estado de no oculto» (*Unverborgenheit, aletheia*) tenía originalmente su lugar, no en la «proposición», sino en el «ser», preludiaba el posterior alejamiento de Heidegger de la autointerpretación trascendental y preparaba aquel pensar en el «ser» que, como «iluminación», como «ser» de la iluminación, es el «ahí» (*Da*), que se abre en sí mismo y que precede a todo posible mostrarse del ente⁹. Las audaces metáforas con que Heidegger intentó hablar más tarde acerca del «ser», que no sería el ser del ente, «diferencia», «iluminación», «descarga», «suceso», se aproximaban mucho más, desde luego, a la dialéctica especulativa de los conceptos de Hegel, que lo que podía verse en el neohegelianismo académico que se había desarrollado en el marco del neokantismo —sobre todo en la ciudad de Heidelberg de aquel entonces—.

Tampoco debemos ignorar que los motivos filosóficos que obligaron a Heidegger a efectuar lo que se ha dado en llamar su «giro» (*Kehre*), se mezclaron con una nueva sensibilidad hacia el estilo de la época, una sensibilidad que, tomada de la sutil sensualidad del hechizo impresionista, anhelaba nueva objetividad constructiva. Ya en 1907 Richard Hamann, uno de los maestros de mi juventud después

8. El especial acento que Heidegger hizo recaer sobre este punto, se ha puesto de manifiesto actualmente por medio de su lección de Marburgo titulada: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925-1926), en la cual se estudia detenidamente el libro 9, capítulo 10 de la *Metafísica* de Aristóteles: §§ 13b, 14.

9. Como es bien sabido, el nuevo giro de Heidegger se dio a conocer públicamente después de la guerra, mediante su *Brief über den Humanismus* («Carta sobre el Humanismo», 1947). Sin embargo, su contenido se encontraba ya implícito —en cuanto al fondo— en algunas de sus conferencias, especialmente la que trata sobre *Der Ursprung des Kunstwerks* («El origen de la obra artística»).

de 1918, había decidido el sepelio del impresionismo en la vida y en el arte con la demanda «¡más Hegel!». Sabemos que Hegel había encontrado en otros países, por ejemplo en Italia, un hogar permanente, y que el espíritu constructivo del arte moderno de nuestro siglo había precedido con mucho al desarrollo alemán. Van Gogh y Cézanne y una generación más tarde, por ejemplo, Juan Gris y Picasso, se convirtieron en representantes simbólicos de una nueva orientación que más tarde se apoderó también del escenario alemán. Lo mismo sucedía en la literatura, donde la *poésie pure* de Mallarmé representa la correspondencia poética con el saber absoluto de Hegel, y hacia la misma dirección señalaban en la literatura alemana el descubrimiento de Hölderlin en su etapa posterior y también el arte de la versificación de George, severo en sus formas, así como las poesías de Rilke sobre realidades concretas. Eran desarrollos que ayudaron al lenguaje de la poesía y al del pensamiento a adquirir una nueva fuerza simbólica *objetiva*. No es casual que la primera documentación acerca del «giro» en el pensamiento de Heidegger se expresara en su conferencia sobre Hölderlin, pronunciada en Roma el año 1936, y que también en otras partes reviviera la antigua cercanía romántica entre la poesía y la filosofía, que desde muy pronto marcó también su sello sobre mí mismo.

Es verdad que Heidegger mismo, por aquel entonces, no confiaba ya en que el concepto de la hermenéutica mantuviera libre a su pensamiento de las consecuencias de una teoría de la conciencia trascendental –así como trató de superar luego el lenguaje de la metafísica por medio de un lenguaje especial de carácter semipoético¹⁰–. Pero me parece que a mí mismo me ha correspondido esta tarea de hablar en favor del acontecer en el entender, de la superación del moderno subjetivismo en un análisis de la experiencia hermenéutica, que llega a ser consciente de sí misma. Por eso, ya en el año 1934, comencé con un análisis crítico de la conciencia estética, a propósito de la cual traté de probar¹¹ que esa conciencia no hacía justicia a la pretensión del arte de poseer la verdad, y, yendo acom-

10. Sobre el hecho de que Heidegger evitara en lo sucesivo el empleo del concepto de hermenéutica, cf. *Unterwegs zur Sprache* («De camino hacia el lenguaje»), 98 y 120ss.

11. Mi primera publicación en este terreno fue mi aportación a la Miscelánea de homenaje (*Festschrift*) en honor de Richard Hamann, *Zu Kants Begründung der Ästhetik und dem Sinn der Kunst* (Burg bei Magdeburg 1939).

pañado por la lectura constante de los clásicos griegos, especialmente de Platón, traté de superar la autoalienación historizante con la que el positivismo histórico había hecho que los pensamientos palidecieran en opiniones, y la filosofía en doxografía¹². Vino en mi ayuda aquella teoría de la «simultaneidad», que Kierkegaard, por razones religiosas y de crítica teológica, había opuesto al «entender a distancia» –la cual en 1924 por medio de la edición de Diederich de los «discursos religiosos» («Vida y reinado del amor») había logrado un efecto convincente–. Pero ya una de mis primeras experiencias como pensador me había conducido a Hegel –por el rodeo a través de Kierkegaard y con entusiasmo paradójico por el asesor Wilhelm en *O lo uno o lo otro*– sin que yo me diera cuenta de ello por completo.

Ciertamente, lo que formó así mi pensamiento fue un Hegel personalizado, un Hegel dialógico, detrás del cual se hallaba siempre el cotidiano trato pensante con los diálogos platónicos. Además, desde muy pronto traté de distanciarme críticamente de las extravagancias académicas de la filosofía enseñada en las cátedras, que me salía al encuentro en una serie de experiencias habidas con mis propios maestros. La experiencia de la vida y el estudio de Platón me habían hecho entender desde muy pronto que la «verdad» de un solo enunciado no puede medirse por su mera relación objetiva de rectitud y acierto, y que tampoco depende del contexto en que se halle, sino que al fin depende de la autenticidad de su arraigo en y de su vinculación con la persona del hablante, en quien alcanza su potencial de verdad. Pues el sentido de un enunciado no se agota en lo dicho. Se puede desvelar únicamente, cuando uno se remonta a la historia de su motivación y contempla anticipadamente sus implicaciones. Esto fue desde entonces una de mi evidencias hermenéuticas conductoras, en las cuales la herencia de Dilthey se conectaba con el esclarecimiento fenomenológico aportado por Husserl. ¿Por qué entonces Sócrates, aunque a menudo derribe con los recursos más discutibles de la lógica los argumentos más razonables e incluso las respuestas socráticas de sus interlocutores, queda sumamente libre de la sospecha de ser uno de esos insignificantes sofistas que juegan al juego de

12. Aun antes de la publicación de *Verdad y método*, esto aparece con claridad, especialmente en mis lecciones impartidas en Lovaina: Chaire Cardinal Mercier, 1957, que se publicaron con el título: *La connaissance historique* (1963).

su propia superioridad dialéctica? ¹³. Honro a la «lógica», pero la ridícula superioridad con la cual la argumentación platónica es examinada por la investigación moderna para analizar lo concluyente de su lógica –y, si le viene en gana, para enmendarla con benevolencia– me ha parecido siempre una casi ridícula *metabasis eis allo genos*, una confusión de la argumentación científica con la fuerza de convicción del diálogo, de la lógica con la retórica del pensamiento, cuyo antiguo nombre es el de «dialéctica». Pero me costaría aún largos años hasta que en mi pensamiento se impuso de manera total la posición central del diálogo en la teoría de la hermenéutica y en orden a la lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo.

Necesité para ello múltiples ayudas. Una de ellas me llegó, todavía en tiempo de la segunda guerra mundial, por medio de la autobiografía de Collingwood, discípulo de B. Croce y de los últimos representantes del hegelianismo inglés ¹⁴. El gran descubridor de la línea del *limes* en la Bretaña romana hizo que yo encontrara allí, magistralmente ilustrado y elevado a principio como «*logic of question and answer*», lo que me resultaba familiar como filólogo e intérprete. Así como Collingwood no había descubierto casualmente por un feliz hallazgo en sus excavaciones el trazado del *limes* romano, sino que lo habría logrado mediante el anterior planteamiento y la respuesta a la pregunta acerca de cómo tendría que haberse fijado racionalmente tal instalación de defensa, así también el trato con la tradición filosófica es sólo significativo, cuando la razón se reconoce en ella misma, es decir, cuando dirige sobre sí sus propias preguntas. De evidencia contundente es la verdad cuando uno sólo «entiende» una proposición, cuando la entiende como respuesta a una pregunta. Sin embargo, el hecho de que yo no pudiera adherirme por completo a la teoría del reconocimiento histórico, a la teoría del *reenactment*, que Collingwood había construido, se debe a la confusión de este pensador, que a menudo extravía también el pensamiento actual acerca de estas cosas, entre la praxis y la acción, por la cual se desfigura voluntarísticamente la esencia y la experiencia de

13. Cf. mi estudio sobre Platón, del año 1931: *Platos dialektische Ethik* (²1966), en las *Obras completas* V, 3-163; y especialmente mi estudio «*Logos*» und «*Ergon*» im platonischen *Lysis*, en *Obras completas* VI, 171ss.

14. La autobiografía de Collingwood fue traducida por J. Finkeldei al alemán –por iniciativa mía–, y fue publicada con una introducción mía con el título: *Denken* (1955) (versión cast.: *Autobiografía*, 1954).

la historia. Una teoría de la planificación o de la acción no podrá hacer justicia nunca a la experiencia de la historia, en la que nuestros planes fracasan y nuestras acciones y omisiones suelen conducir a consecuencias inesperadas.

Pero tales aplicaciones inconsecuentes, como las que encontré en Collingwood, no constituyeron para mí en el fondo ningún obstáculo. Yo había llegado a conocer la posición –más fuerte– de Hegel, que se hallaba detrás de todo ello, aunque lo hice a la vez de forma libre y no dogmática. Que la conciencia del individuo –prescindiendo del caso especial de los «individuos de la historia universal»– no está a la altura de la razón en la historia, lo mostró Hegel convincentemente en su famosa doctrina acerca de la astucia de la razón. Ahora bien, este conocimiento acerca de la finitud y de la limitación del individuo que se halla en la historia como actuante ¿no influirá también en el individuo que piensa? ¿Qué significará esto para la pretensión del pensamiento filosófico de poseer la verdad? Que la antigua forma de la proposición no es apta para expresar verdades especulativas, eso –sí– lo había afirmado y reconocido Hegel, pero había que dirigir esa idea contra él mismo y contra la coacción metodológica que él se había impuesto a sí mismo. Lo que a mí me convenció en la «lógica de la pregunta y la respuesta» de Collingwood, no era su utilidad metodológica, que al fin de cuentas es trivial, sino su validez universal que sobrepasa todo uso metodológico, una validez según la cual la pregunta y la respuesta se halla totalmente entreveradas la una en la otra. ¿Qué es, entonces, una pregunta? Indudablemente, es algo que uno ha de entender y que uno sólo entiende, cuando entiende la pregunta misma a partir de algo, pero esto quiere decir que la entiende como una respuesta, y que de este modo limita la pretensión dogmática de cualquier enunciado. La lógica de la pregunta y la respuesta demostró ser una dialéctica de la pregunta y de la respuesta, una dialéctica donde la pregunta y la respuesta se permutan constantemente y se disuelven en el movimiento del entender.

Con ello surgió de una vez, detrás de toda la metodología de las ciencias del espíritu y de toda epistemología, la unidad del diálogo y de la dialéctica, que relacionaba entre sí sorprendentemente a Hegel y a Platón, y que liberaba la experiencia hermenéutica. Ésta no debía limitarse por más tiempo al «ser para el texto», a un procedimiento

para la investigación y la interpretación de textos previamente dados y destinado a un intérprete experto en metodología. De repente ocupó un lugar central el interés motivador que precede a todo conocimiento e interpretación, el misterio de la pregunta. Una pregunta se plantea, insta a que la aceptemos y se hace irrechazable. No es difícil darse cuenta de que no existe ningún método para aprender a preguntar, y recordamos que el antiguo tratado didáctico *de inventione* contiene al menos una referencia indirecta a la importancia de la pregunta para todo conocimiento. La estructura del diálogo se mostraría como clave para el papel que desempeña la «lingüística» para todo conocer y entender.

Pero, al mismo tiempo, había llegado hasta mí otro maestro mayor. Me refiero a Aristóteles, que el joven Heidegger fue el primero en desvelarme, cuando yo me hallaba en plena juventud. Mediante la teoría aristotélica de la *phronesis*, de la racionalidad práctica, había yo aprendido a dilucidar lentamente en conceptos el *pathos* de filosofía existencial obtenido a su tiempo por la recepción de Kierkegaard. Lo que Kierkegaard había enseñado y lo que nosotros denominábamos entonces «existencial» (decenios antes del *existentialisme* formulado en Francia), encontró su modelo en la unidad del *ethos* y del *logos*, que Aristóteles había tematizado como «filosofía práctica» y especialmente como la virtud de la «racionalidad práctica». Es verdad que la tradición dos veces milenaria de la filosofía práctica, que se remonta a Aristóteles, había sucumbido finalmente ante la presión del concepto moderno de ciencia. Expresión elocuente de ello es el giro desde la «política» como disciplina de la filosofía práctica, que fue cultivada principalmente por los historiadores hasta muy entrado el siglo XIX, a la «politología» o «ciencia política». Pero en este giro se encierra un factor que tiene una correspondencia precisa en la experiencia hermenéutica y especialmente en la que actúa en las ciencias. Aquel que posee la virtud de la racionalidad práctica, es consciente de los puntos de vista normativos a los que se atiene, y sabe hacerlos efectivos en la decisión concreta que la situación práctica exige.

Por tanto, los puntos de vista normativos se hallan en la situación práctica en la que uno se encuentra, pero no en el sentido de un saber teórico, sino gracias a su validez vinculante. La filosofía práctica puede convertirlos a su vez en el objeto de su teoría, y puede des-

cribirlos en sus contornos, por ejemplo, como Aristóteles hace con las «virtudes éticas». Pero el teórico podrá contemplar tan sólo adecuadamente esos puntos de vista, es decir, desde la concreción plena de los mismos, cuando se experimente a sí mismo bajo la validez vinculante de esos puntos de vista. De este modo Aristóteles restringió las posibilidades de una intuición teórica en el campo práctico. Pues bien, a mí me parece que lo mismo se aplica a la hermenéutica y, con ello, a las ciencias del espíritu y a todo entender en general¹⁵. En forma parecida, la praxis del entender –tanto en la vida como en la ciencia– es expresión de la pertenencia de aquel que entiende a aquello que él entiende. El dar cuenta teóricamente de las posibilidades del entender no es una reflexión objetivante que haga que el «entender» pueda dominarse por medio de la ciencia y la metodología. Sino que muestra, más bien, que lo universal, en cuanto cosa sabida, se somete a la exigencia ineludible de su aplicación racional.

Pero con ello el problema de la hermenéutica demuestra ser un problema fundamental de la filosofía en general. Lo mismo que la filosofía práctica, la hermenéutica filosófica se encuentra más allá de la alternativa entre la reflexión trascendental y el conocimiento empírico-pragmático. Al final, fue el gran tema de la concretización de lo universal lo que yo aprendí a representarme como la experiencia hermenéutica fundamental –y de este modo volví a encontrarme cerca del gran maestro de la universalidad concreta, en la proximidad de Hegel–. No sólo la teología y la jurisprudencia conocían y conocen desde siempre la tarea hermenéutica de la concretización de lo universal. Que la universalidad de la regla necesita la aplicación, y que –a su vez– para la aplicación de reglas no hay ninguna regla, eso, si no se sabía ya por la propia intuición, podía aprenderse por la *Crítica del juicio*, de Kant y por los que le siguieron, especialmente por Hegel.

Nos encontramos, llenos de admiración, ante la gran síntesis que Hegel hizo del cristianismo y de la filosofía, de la naturaleza y del espíritu, de la metafísica griega y de la filosofía trascendental, que Hegel proyectó como saber absoluto. Pero esa síntesis no llega a

15. Cf., mi estudio, *La hermenéutica como tarea teórica y práctica*, en *Verdad y método* II, Sígueme, Salamanca 42000, 293-308, y mi conferencia pronunciada en el Congreso de Tesalónica (1978) sobre *Aristoteles» praktische Philosophie*. Cf. *Vom Ideal der praktischen Philosophie*, en *Lob der Theorie*, Frankfurt a. M. 1983, 67-76.

nosotros. No se puede negar el siglo y medio que nos separa de Hegel. Es verdad que yo no querría ver en Hegel mismo la destrucción del «fundamento seguro de la conciencia trascendental, desde el cual parecía claro el trazado apriorístico de fronteras entre las determinaciones trascendentales y las empíricas, entre la vigencia y la génesis», tal como Habermas formuló en una ocasión, pero lo cierto es que la violencia de su síntesis actuó en esa dirección y que nosotros hemos experimentado ese efecto durante todo un siglo, al que se denomina histórico. Marx, Nietzsche y Freud mostraron a la autocerteza del pensamiento pensante cuáles eran sus límites.

Así que no se trata de ir en pos de Hegel, sino de que nos percatemos íntimamente del desafío que él supone. Bajo este desafío comenzó la mirada reflexiva a descubrir la verdadera universalidad de la experiencia hermenéutica fundamental, en tanto que nuestro uso del lenguaje o, mejor dicho, el uso que el lenguaje encuentra en nosotros, cuando pensamos, entrecruza toda nuestra experiencia del mundo. Esta experiencia realiza constantemente la concreción de lo universal¹⁶. Con ello la hermenéutica cambió su función de servicio que ella había tenido como metodología de las ciencias del espíritu, por una posición determinadora de todo: se había convertido en la filosofía. Las tendencias de nuestro siglo —que yo compartía con él— a concebir el lenguaje como la verdadera concreción del pensamiento, convergen por doquier con la herencia platónico-aristotélica de la dialéctica griega. En ello se cifraba mi interés especial en la investigación. Pero esas tendencias conservan también algo de la gran síntesis de la razón y de la historia, que Hegel se había atrevido a hacer, aunque tales tendencias no sean conscientes de ello. En la lingüisticidad de nuestro acceso al mundo, nos hallamos situados ante el acontecer de tradición que nos distingue como seres históricos. El lenguaje no es puro instrumento, una herramienta que utilicemos, sino que es el elemento en el que vivimos y que nosotros no podemos tematizar de tal modo que cese alguna vez de envolvernos.

En todo caso, este elemento que nos rodea, no es lo que nos encierra y de lo que quisiéramos escapar. El elemento del lenguaje no

16. En esto se basa la universalidad de la hermenéutica, que constituye el tema del debate publicado en el volumen de la colección Suhrkamp titulado: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt 1971.

es en general un simple *medium* vacío en el que se encuentre lo uno o lo otro. Es la suma de todo lo que puede encontrarse con nosotros. Lo que nos rodea es el lenguaje como lo hablado, los discursos (*ta legomena*). Vivir en el lenguaje significa moverse en el lenguaje sobre algo y en el lenguaje encontrarse con alguien. Incluso cuando hablamos una lengua extranjera, no es tanto el lenguaje lo que nos rodea, sino lo que en él se dice. Pero el hecho de que nos rodee como la cosa dicha y no como el campo amenazador de la alteridad, frente a cuyo campo sólo puede haber autoafirmación, victoria o derrota, eso es lo que constituye el espacio de nuestra libertad.

Es posible que el idealismo de la libertad, que Hegel y su generación desarrollaron, nos parezca abstracto; es posible que la libertad de todos, a la que Hegel designaba como la meta de la historia del mundo, nos parezca una utopía en vista de la creciente falta de libertad de todos, y es posible que la contradicción entre lo que es real y lo que sería razonable, sea al fin una contradicción insoluble —todo ello da testimonio de nuestra libertad—. No son necesidades de la naturaleza ni coacciones causales las que determinan nuestro pensamiento y nuestra opinión, cuando queremos y actuamos, cuando tememos y esperamos o dudamos. Y, así, nos movemos en el espacio de la libertad. Este espacio no es el espacio libre de un abstracto gozo en la construcción, sino que es un espacio que está lleno de precedente intimidad con la realidad.

Hegel había encontrado para ello la bonita expresión *Sich-Einhausen* («alojarse en ello como en su casa»). El hecho de estar en casa no incluye, ni mucho menos, que tomemos partido en favor de lo que a ella se ha traído. Sino que fundamenta igualmente la libertad para la crítica y para la proyección de nuevas metas en la vida y en la acción social. Precisamente el hecho de confesarnos herederos de Hegel consiste en que nosotros no concibamos, desde luego, su anticipación de lo absoluto como un saber que nosotros confiamos a la filosofía, pero sí que esperemos menos aún de la filosofía el que se ponga al servicio de las exigencias del día y se legitime ante cualquier instancia que asegure saber lo que es del momento. Lo que hay que hacer es conocer con Hegel la dialéctica de lo universal y de lo concreto como la suma de toda la metafísica actual, y comprender —en relación íntima con ello— que esa suma debe sacarse incesantemente de nuevo. Se habla, sí, del fin de la

metafísica y se habla de la era científica en la que nosotros nos llamamos, y quizás se habla incluso de la no-historicidad de la era tecnológica en la que estamos entrando. Al final, podría ser que Hegel siguiera teniendo razón. Claro que podríamos decir de la humanidad en su totalidad lo que Hegel dijo acerca de «un pueblo culto», a saber, que ese pueblo sin metafísica era «como un templo sin el Santo de los santos»¹⁷.

El estado de haber sido puestos fuera de los cauces de la naturaleza física, ese estado que nos distingue a nosotros como pensantes, tropieza en todas partes e incesantemente con los límites, más allá de los cuales nuestro pensamiento es impulsado, no obstante, de manera irresistible. Ahí está el enigma del comienzo, que arremete contra todos al ser planteado por la ciencia, por el *Big Bang*, un enigma al que antaño la teología de la creación ofrecía su respuesta —¿o era una pregunta?—, el enigma del conjunto del universo. Este enigma, que se conceptuó por vez primera en el *logos* del *kosmos* y que cada vez se oculta más profundamente en el universo en expansión de la naturaleza y de la historia, es el enigma de la libertad humana, de la que hemos de dudar incesantemente en virtud de nuestra experiencia —de igual modo que hemos de dudar de la razón humana—, y que sin embargo, en cuanto seres pensantes, necesariamente reclamamos sin cesar. Ahí está finalmente el pensamiento de la finitud, el pensamiento del fin de nosotros mismos como seres pensantes —una idea que el pensamiento como tal no es capaz de justificar—. Todas esas cosas no dejan que alcancemos el sosiego. La antigua exhortación griega «¡Conócete a ti mismo!» sigue aplicándose también hoy día a nosotros. En efecto, lo que quería decir era: «¡Reconoce que no eres un dios, sino un hombre!» El conocimiento real de sí mismo no es, en todo caso, la completa diafanidad del saber, sino la intuición de que hay que aceptar los límites que se han fijado a los seres finitos. Pero así como los grandes pensadores griegos no pudieron aceptar la exhortación a la modestia, que solían formular sobre todo sus poetas, sino que cedieron al impulso de preguntar, «a fin de llegar a ser inmortales, en la medida de lo posible»¹⁸, así también la herencia de Hegel no nos dejará libres tampoco a nosotros.

17. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Vorrede. (versión cast.: *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires ²1969).

18. Cf. Aristóteles, *Eth. Nic.* K 7, 1177b 31 ss.

Esto no quiere decir que la metafísica como ciencia fuera posible para nosotros, esa forma singularísima de nuestra civilización occidental que en Hegel encontró su gloriosa consumación y su final. Pero, sin esa herencia de la metafísica, no nos sería posible a nosotros mismos comprender ni tan siquiera lo que es la ciencia, la cual determina de manera tan profunda a nuestra época, ni comprender tampoco el puesto que la ciencia ocupa y merece tener en nuestra propia autocomprensión. En la plena conciencia de nuestra finitud, seguiremos estando expuestos a las preguntas que se formulan acerca de nosotros. Caen sobre nosotros, y también sobre cada individuo en sus horas de mayor silencio, partiendo de aquello en lo que todos nos reconocemos a nosotros mismos, y con ello confirmamos todos nosotros la doctrina de Hegel acerca del espíritu absoluto. Por él sabemos sobre la diversidad del encuentro con nosotros mismos, un encuentro que va más allá de todo condicionamiento histórico. Nos encontramos a nosotros en el arte, a pesar de todo el utilitarismo social. Nos encontramos a nosotros en el desafío de la religión, que pervive en la era de la ciencia. Nos encontramos igualmente a nosotros mismos en el pensar. Son las preguntas a las que denominamos filosóficas y que nos mueven sin cesar en la actitud adoptada ante nuestra tradición filosófica. De ellas, verdaderamente, no se puede mantener del todo alejado ningún ser pensante. Esto no necesito seguir probándolo a personas razonables. Esas preguntas no dejan que alcancemos el sosiego.

Epílogo

Mi discurso sobre Hegel, con el que doy las gracias a la ciudad de Stuttgart por la distinción recibida, quiere expresar la cercanía, llena de tensiones, en que el desarrollo de una hermenéutica filosófica se encuentra con respecto a la gran proyección del pensamiento hegeliano. Aunque se quisiera considerar la forma final del idealismo especulativo como la fundamentación sistemática definitiva de la filosofía en general, no será posible, después de siglo y medio, mantenerse sencillamente dentro del caparazón de ese pensamiento. Ya al comienzo del desarrollo de nuestro siglo, Benedetto Croce había sentido la misma necesidad de distinguir en la filosofía de Hegel lo que estaba vivo y lo que estaba muerto, y de expresar así el con-

junto de la tradición que pervivía en el hegelianismo italiano. Algo parecido sucedió en Inglaterra (McTaggart, Bradley) y en Holanda (Bolland). Poco más o menos al mismo tiempo empezó en Alemania, en las postrimerías del neokantismo que por aquel entonces dominaba el escenario académico alemán y comenzaba ya a declinar, una nueva aproximación a la filosofía de Hegel. Windelband le prestó su voz en el discurso pronunciado en la Academia de Heidelberg en el año 1910, y el nuevo movimiento fue llevado adelante por el círculo de sus discípulos, por Emil Lask y Richard Krones, por Julius Ebbinghaus, Georg von Lukács y Ernst Bloch y por muchos otros. Pero tan sólo cuando toda la masa de la herencia romántica de las ciencias del espíritu afluyó al movimiento progresivo de carácter filosófico-trascendental del neokantismo, que repitió de nuevo el camino de Kant a Hegel, fue cuando se concibió de nuevo la conciencia del tiempo como un conjunto, partiendo para ello del pensamiento filosófico de Hegel.

En realidad, esto significaba que Hegel mismo se había liberado de una reactualización académica superficial y había sido restaurado en sus motivos más auténticos. La conciencia del tiempo, a comienzos del siglo XX, fue quedando cada vez más bajo la influencia de Friedrich Nietzsche y de la filosofía vitalista, que había encontrado en Henri Bergson a su portavoz europeo. La novedad estaba en replicar haciendo preguntas a los enunciados de la conciencia de sí mismo y, en nombre de la conciencia histórica, de la crítica de la ideología y de la psicología profunda, negar la pretensión de estar en posesión de la verdad a una filosofía que se había fundamentado en el concepto de la subjetividad trascendental y en lo inquebrantable de la conciencia de sí mismo. En esta situación, el nuevo conocimiento de las antiguas proyecciones político-teológicas de Hegel, que, por sugerencia de Dilthey, fueron publicadas por Hermann Nohl, encontraron intensa resonancia y abrieron nuevas perspectivas. Era la nueva concreción que el principio idealista de la conciencia de sí mismo había adquirido en Hegel, y que ahora se hacía patente en él. Partiendo del concepto de la vida, que fue deducido por Schelling como la potencia del organismo, y sobre el cual se basaba la potencia superior de la conciencia de sí mismo, arrancada del absoluto por el «rayo», y sobre todo partiendo del concepto joánico del amor, que Hegel había tematizado en sus referencias religiosas y

en sus referencias sociales, se fue ampliando el horizonte total en el que se manifestaba el pensamiento de Hegel. Un síntoma de ello fue la disertación de Herbert Marcuse, que había escrito junto a Heidegger¹⁹. En ella se trata de lo internamente entreverados que se hallan la vida, la conciencia y el espíritu. Y, así, lo que Heidegger mismo tenía a la vista en la pregunta formulada al «sujeto fantásticamente idealizado» de la filosofía trascendental, conducía a cierta aproximación a Hegel. En todo caso, Hegel no fue un neokantiano, un lógico del conocimiento puro al estilo de Cohen y fundamentado en el «hecho de la ciencia», o un fenomenólogo de la subjetividad trascendental al estilo de Husserl. Por eso, Heidegger experimentó desde muy pronto²⁰ el atractivo de Hegel –y precisamente por este motivo llevó a cabo su deslinde crítico con respecto a Hegel–. Con su superación del «idealismo subjetivo», Hegel se había aproximado lo suficientemente a él, para lanzarle un reto mucho mayor²¹.

Fue necesariamente para él y para sus discípulos un objetivo constante definir la cercanía y la lejanía con respecto a Hegel. Cuando yo me presento en público, con mi informe sobre la herencia de Hegel y sobre lo que yo he desarrollado como filosofía hermenéutica, debo estar preparado para la pregunta acerca de cómo cree la hermenéutica que podrá sustraerse a las consecuencias que Hegel había deducido, cuando él –en un análisis global– presentó el paso necesario del espíritu a través de las formas concienenciales de su manifestación hasta llegar al «saber absoluto». Heidegger, en un estu-

19. H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundzüge einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt 1932.

20. Cf. la frase final en el escrito presentado por Heidegger para la obtención de cátedra y que se titula: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre von Duns Scotus* (1916). Habla de «la gran tarea de un estudio profundo y fundamental del más vigoroso sistema –por su plenitud y profundidad, por la riqueza de sus experiencias y por su conceptualización– de una cosmovisión histórica, en la cual quedan asumidos y sublimados todos los anteriores motivos de la problemática filosófica, en un estudio de Hegel».

21. De una carta de Heidegger del 2 de diciembre de 1971: «Yo mismo no sé con claridad suficiente cómo definir mi ‘posición’ con respecto a Hegel, como ‘posición contraria’ sería demasiado poco; la definición de la ‘posición’ se halla íntimamente relacionada con la cuestión acerca del misterio del ‘comienzo’; es mucho más difícil, porque es más sencilla que la explicación que Hegel da de ella antes del comienzo del ‘movimiento’ en su ‘lógica’. Yo me he vuelto constantemente contra las palabras que hablan del ‘derrumbe’ del sistema hegeliano. Lo que se derrumbó, es decir, lo que se vino abajo, fue lo que seguí, incluido Nietzsche».

dio publicado en su obra *Holzwege* («Sendas perdidas»), se introdujo tan a fondo en este camino de investigación de la *Phänomenologie des Geistes* («Fenomenología del espíritu»), que en su estudio casi llegó a no oírse la resistencia de su propio pensamiento. Yo he dedicado algunos estudios a la cuestión referente a la ambivalencia de la actitud de Heidegger ante Hegel ²², y he intentado poner de relieve la herencia permanente del pensamiento hegeliano y purificar especialmente la dialéctica de la conciencia de sí mismo, limpiándola de aplicaciones no concluyentes (realizadas por Marx, por Kojève y Sartre) ²³. Pero subsistirá el desafío de que Heidegger recogió los motivos críticos de Schelling, Kierkegaard y Nietzsche y, desde la constitución fundamental del *Dasein* («ser ahí») humano, integró en su destrucción crítica de la metafísica la idea del saber absoluto y el reflejo mutuo existente entre la religión cristiana y el espíritu absoluto, que la síntesis universal de Hegel se había atrevido a hacer.

También la hermenéutica que yo he desarrollado insistía en la «finitud» y en la historicidad del *Dasein* («ser ahí») humano y trataba de continuar el alejamiento por el que Heidegger se apartaba de su autoconcepción trascendental, claro que no por el camino propio de Heidegger, que consistía en una inspiración en el mito poético de Hölderlin, sino mediante un retorno a la dialéctica «abierta» de Platón y siguiendo aquella «amortiguación de la subjetividad», tal como la llamó Julius Stenzel, que desde un principio me atrajeron hacia el pensamiento griego. Era totalmente lógico que entonces, lo mismo que en la totalidad del pensamiento de nuestro siglo, en la «hermenéutica» ocupara cada vez más el primer plano el problema del lenguaje y que el acontecer del lenguaje en el entender y en el entendimiento se convirtiera en la prenda de la finitud. Y es algo que correspondía a las intenciones del pensamiento de Heidegger, quien tenía conciencia de estar «de camino hacia el lenguaje». Pero yo tenía buenas razones para poner en primer plano el carácter dialogal del lenguaje. No sólo se sobrepasó con ello evidentemente el hecho de centrarse en la subjetividad de la conciencia de sí mismo, sino

22. H. G. Gadamer, *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien* (1971), en *Obras completas* III, 3ss. A estas publicaciones se refieren las cartas de Heidegger de las que se ofrece una cita en el epílogo.

23. Id., *Hegels Dialektik des Selbstbewußtsein*, en H. F. Fulda y D. Henrich (eds.), *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 217-242, en *Obras completas* III, 47ss.

que yo aspiraba además a terminar pacíficamente por este camino la lucha llevada por Heidegger en una pelea casi trágica contra la recaída en el lenguaje de la metafísica.

La opinión de Heidegger de que no sobrepasamos el lenguaje de la metafísica, porque la gramática de nuestras lenguas atan nuestro pensar a la metafísica, yo había tratado ya de superarla mediante una reflexión contraria en mi contribución al *Festschrift* («Miscelánea en homenaje») de Löwith²⁴. Expresarse con símiles, parábolas y todas las demás maneras indirectas de hablar que se desarrollaron en el próximo y en el lejano Oriente, muestran una estructura narrativa y transmiten, no obstante, ideas de la metafísica filosófica. El lenguaje de esos textos no tiene nada que ver con la estructura predicativa del juicio y es independiente de toda gramática determinada. Incluso en la traducción, tales discursos y sentencias conservan una profunda inteligibilidad.

Inversamente, sucede a veces que los intentos de discurso semi-poético de Heidegger son expresión más bien de su dificultad para el lenguaje que una superación de dicha dificultad. Por eso, yo hice referencia al camino de intercambio que supone el diálogo y a la estructura dialogal del lenguaje, en la que se efectúa constantemente una dialéctica enteramente no-dogmática, y mostré cómo, más allá de la conciencia del hablante individual, se forma un lenguaje común y con ello se produce un progresivo desvelarse del «ser». Pero esto se repite en el diálogo del alma consigo misma, según pensamos —desde Platón— que es el pensar. Es cierto que tal desvelarse del «ser» acontece de manera enteramente distinta, de manera inmediata, en el poema perfecto. Y, así, a un poema en el que esto falta, lo llamamos un poema «vacío». La estructura dialogal del pensamiento no es capaz de alcanzar nunca tal inmediatez, pero puede moverse hacia ella. En la desintegración especulativa de la «proposición» —en Hegel— se expresa todavía que el esfuerzo del concepto trata de superar la deformación del pensar, radicada en la forma del juicio y de la proposición, llegando así a una metafísica sustancialista, y quiere expresar verdades especulativas.

Por tanto, la estructura «dialogal» de todo entender y de todo entendimiento, a la que yo llegué, es de trascendencia tan universal, que quedó modificada por ella nuestra relación con la tradición y es-

24. Cf. *Die Sprache der Metaphysik*, en *Obras completas* III, 229ss.

pecialmente con la historia del pensamiento de la «metafísica occidental». Lo que en la perspectiva de Heidegger aparece como creciente olvido del ser, defiende no obstante su compañerismo con el ser en el diálogo del pensamiento consigo mismo²⁵. Las consecuencias extremas del pensamiento, a las que llegaron Nietzsche con entusiasmo angustiador y Heidegger con *pathos* escatológico, encuentran su postura contraria en la pervivencia de un orden de la vida interpretado lingüísticamente, que se está edificando y renovando constantemente en la familia, en la sociedad y en el Estado.

Recalcar esto, como hice yo en mi obra *Verdad y método*, sonará quizás a ciego optimismo en una época de fe en la ciencia y de desenfundada destrucción tecnológica de todo lo que se ha ido formando. Pero, en verdad, detrás de semejante optimismo se halla un profundo escepticismo con respecto al papel de lo «intelectual» y especialmente de la filosofía en la economía de la vida de la humanidad. No es que yo negara la ubicuidad de la filosofía. Yo estoy convencido incluso de que no hay ninguna persona que no «piense» alguna vez y de algún modo, es decir, que se forme opiniones «universales» sobre la vida y la muerte, sobre la libertad y sobre la convivencia de los hombres, sobre el bien y sobre la felicidad: opiniones que él considere verdaderas. Estas opiniones se basan en la mayoría de los casos en ideas preconcebidas en las que no se ha penetrado, en generalizaciones no concluyentes, y quizás pueda decirse que encuentran su crítica en los ensayos de pensamiento y en las dilucidaciones conceptuales de la «filosofía, y que hallan, por tanto, cierta rectificación –siempre para aquél que sigue «pensando»–. Pero esto es lo más externo que la filosofía pudiera esperar de sí. El gran equilibrio de la vitalidad, que sustenta y determina al individuo en su vida privada y en su constitución social e igualmente en su opinión sobre la vida, abarca además a los pensantes. Nietzsche formuló esta verdad de manera excesivamente provocativa, cuando habló de la «pequeña razón» del hombre. Más sereno era el pensamiento griego,

25. Heidegger mismo, en la carta antes mencionada y refiriéndose a mi conferencia pronunciada en Friburgo sobre *Hegel und Heidegger*, formuló la siguiente observación: «Pero yo creo que usted aproxima demasiado la dialéctica de la conciencia y la dialéctica del 'ser' a la dialéctica platónica, y en lo que respecta al 'diálogo' quizás tenga razón». Esta confesión es precisamente aquello que me interesaba, y lo que desarrollé ulteriormente, sobre todo en mi discurso conmemorativo *Sein Geist Gott*, en *Obras completas* III, 320ss.

que consideró la elevación hasta la claridad del saber y hasta la felicidad de la *theoria* como la forma más excelsa de la vida humana y la reconoció como el ideal de la vida mejor, pero sabía perfectamente que tal «teoría» estaba integrada en la praxis de la vida condicionada y vivida, y se hallaba sustentada por ella ²⁶.

Así que tiene una razón objetiva el que yo, al meditar a fondo sobre el fenómeno hermenéutico, me viera remitido cada vez más al modelo de la filosofía práctica de Aristóteles. Heidegger, en su obra acerca de Kant escrita en el año 1929 —durante una fase de transición en su pensamiento—, había desarrollado la idea de una metafísica finita, recurriendo al papel de la imaginación trascendental, pero sin querer deducir las resueltas consecuencias de Fichte y de otros «idealistas absolutos» ²⁷. Esto me resultó nuevamente interesante. No cabe duda de que el problema que aquí reside, creó también su réplica en la síntesis global del pensamiento de Hegel. El saber absoluto no puede desligarse del curso total del espíritu a través de sus condicionamientos y de sus formas de manifestación. El propio Hegel era consciente seguramente de su propio condicionamiento y limitación y, por tanto, de la posibilidad de mejora de la «ciencia filosófica» elaborada por él; y la meta de la historia del mundo, la libertad de todos, sigue cerniéndose hoy día realmente, quizás por razones que pueden entenderse fácilmente, en la lejanía de una «sencilla infinitud». Lo mismo habrá que decir, al final, acerca de la unidad de la historia y del sistema filosófico que sustenta como presupuesto la labor teórica e histórica de Hegel. Recordar esto es el punto de verdad de la filosofía hermenéutica.

Por eso ha de entenderse que yo formulara una vez: «La dialéctica ha de retirarse a la hermenéutica» ²⁸. Esta proposición no debe in-

26. Al prejuicio muy difundido de que Aristóteles antepusiera el ideal teórico de la vida, por adhesión al platonismo, pero que en realidad el ideal práctico y político de la vida sería la consecuencia lógica de su ética, me opuse yo en mi conferencia pronunciada en Tesalónica: «No estamos situados ante la elección de si queremos ser dioses o si queremos ser hombres».

27. H. G. Gadamer, *Kant und die philosophische Hermeneutik*, en *Obras completas* III, 213ss.

28. De una carta de Heidegger del 29 de febrero de 1972: «En la medida en que he visto y meditado a fondo sus estudios sobre Platón y Hegel, éstos aclaran y fundamentan la manera en que usted termina su conferencia pronunciada en Friburgo: 'La dialéctica tiene que retirarse a la hermenéutica'. Con ello se abre por vez primera un camino productivo hacia el restablecimiento de la dialéctica. Sin embargo, la

vertirse, al menos si por dialéctica se entiende con Hegel la forma desarrollada de la prueba filosófica, y no sólo aquel elemento «especulativo» que, claro está, da su impronta llena de tensión —desde los días de Heráclito— a todos los enunciados fundamentales de la filosofía. Por el contrario, el arte platónico del diálogo y la «dialéctica» pueden dar precisamente ciertas sugerencias a esa incansable autocorrección de todas las unilateralidades abstractas, que el diálogo socrático refleja, así como podría edificarse una figura del pensamiento filosófico que retrovinculara la pregunta de la metafísica acerca de lo infinito y absoluto con la insuperable finitud de quien pregunta. Platón mismo designaba como «dialéctica» el entrelazamiento de relaciones entre los *logoi*, y esta dialéctica es una dialéctica del ser mismo que se presenta al pensamiento. Con esto quería yo dar a entender, al mismo tiempo, que lo mismo no puede captarse jamás en una presencia acabada de un *unus intuitus* o de una mónada infinita en el sentido de Leibniz, sino que, lo mismo que toda claridad y lucidez humana, está envuelto por la nube de la oscuridad, de la transitoriedad y del olvido. Esto lo sabía Diotima, cuando comparaba el saber humano con la vida de la especie que tan sólo en el

definición precisa de la hermenéutica insta al mismo tiempo a plantearse la pregunta de si la pretensión propiamente universal de la informática como un modo deficiente en grado extremo para el 'entendimiento' puede recogerse, y hasta qué punto, en la hermenéutica. La aceptación de ambas tareas, para que rindan sus frutos, tiene no sólo que sufrir y reconocer la dificultad lingüística del pensar, sino que tiene también que meditar específicamente sobre ella de una manera que preceda a toda reflexión y que se halle en camino hacia una 'definición' inicial de la fenomenología». Heidegger tiene razón seguramente cuando ve en la informática el caso extremo que plantea a la hermenéutica su tarea más externa. Sin embargo, yo me pregunto aquí qué es lo que significa propiamente la dificultad lingüística del pensar. Heidegger prosigue en su carta: «¿Por qué el pensamiento permanece necesariamente en la dificultad lingüística de hallar la palabra? Probablemente porque el decir del pensamiento tiene que decir el ser (antes aún que las diferencias con respecto al ente), pero el correspondiente lenguaje rutinario, olvidándose de sí mismo, dirige la palabra al ente y lo expresa. La palabra está sintonizada con el decir del ente. Pero ese decir es sólo capaz, a su vez, de hablar así, porque habla desde la iluminación del ser, y hablando llega incluso a nombrarlo. Pero ¿qué enigmáticos son los nombres de *ese* nombrar! ¿Qué pasa con la hermenéutica de *tales nombres*?».

Yo sospecho que Heidegger, por contemplar tanto el nombre y el nombrar, sugiere aquí que está hablando de una metafórica «enigmática». Pero una metáfora ¿no se hace precisamente enigmática por desligarse, lo mismo que un nombre, del movimiento interno de la locución? La dificultad para el lenguaje ¿no procedería más bien del ideal del nombrar mismo y no se superaría —como por sí mismo— dentro del movimiento dialogal del pensar?

incansable proceso de reproducción de los ejemplares individuales tiene su ser constante²⁹. La hermenéutica trata de retenerlo, distinguiendo como una constante adquisición nueva la conexión de la tradición en la que nos hallamos: una adquisición que prosigue hasta lo infinito. Trata de apropiárselo, lo mismo que todo diálogo vivo y productivo con otra persona sabe comunicar el horizonte de la otra persona con el horizonte propio.

Y, así, me parece a mí también que el debate iniciado por W. Pannenberg acerca de la hermenéutica y la historia universal, en el cual él trataba de obligarme a aceptar la consecuencia de Hegel con respecto a la filosofía de la historia, es un debate –al fin– sin verdadero punto de litigio³⁰. No está en litigio el que las historias de la salvación cristianas y no cristianas –e incluso las historias de perdición como la de Nietzsche sobre el nihilismo europeo que se nos viene encima– sean una necesidad legítima de la razón humana, que es consciente de su historicidad. Pero, al igual que toda historia, la historia universal, en la medida en que no posea como historia de la salvación su dato absoluto, tiene que escribirse incesantemente de nuevo, y toda proyección de la misma no puede tener una validez que dure más de lo que dura un relámpago, que por un instante rompe la oscuridad del futuro, lo mismo que el pasado se va perdiendo con el alborar del día. Tal es el enunciado de la filosofía hermenéutica, que yo me atrevo a defender incluso contra Hegel.

Ciertamente yo soy el último en atreverme a negar el factor común original que une a todos los ensayos del pensamiento de la humanidad, y que une por completo a los de nuestra tradición occidental. Por eso, yo mismo –en contra de Heidegger– he tratado de reconocer en Platón y en el Platonismo e igualmente en Hegel (y no sólo en Schelling) aquel «comienzo» al que quería remontarse en su pregunta la destrucción de la metafísica por parte de Heidegger. Yo no negaría tampoco que, por ejemplo, en el pensamiento de Dilthey –y más todavía en el del Conde de Yorck– actúen motivos de «filosofía vitalista» que conduzcan más allá del positivismo histórico, al que Dilthey hace excesivas concesiones en su fundamentación epis-

29. Cf. Platón, *Symp.* (*Banquete*) 207.

30. W. Pannenberg, *Hermeneutik und Universalgeschichte: Zeitschrift für Theologie und Kirche* 60 (1963) 90-91; también en Gadamer-Boehm (eds.), *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt ²1985, 283-319.

temológica de las ciencias del espíritu³¹. La transición de Dilthey de la psicología a la hermenéutica lleva realmente más allá de la metodología de las ciencias del espíritu y le acerca así a Hegel en virtud de una consecuencia intrínseca. Todo lo que su escuela y su influencia entendía por el concepto del «espíritu objetivo» da testimonio de esta herencia.

Pero hay que ver también, a la inversa, que todo enfoque de pensamiento de un pensante, aunque al fin todos ellos pregunten por lo mismo, ha de perfilarse en contraste con el correspondiente interlocutor de su diálogo filosófico, si es que ha de poder expresarse. Cuando Heidegger citó la proposición introductoria de la «lógica del ser», de Hegel: «La verdad del ser es la esencia», haciendo de ella el tema de aquel memorable seminario jubilar de Friburgo, del año 1964, entonces yo vi con plena claridad la intención que le guiaba de perfilarse a sí mismo. Pero yo creí (y creo) que Heidegger mismo podría haber escrito esta proposición —claro que en el sentido en que él la entendía y en su propio lenguaje—. Entonces podría haber pensado así la frase: «La apertura del ser acontece como el ser en (o presencia en)». Así traté de atribuírselo en una carta. Sin embargo, Heidegger, en la carta de respuesta que me dirigió, llevó tan adelante su autoperfilación, que dio un carácter totalmente ajeno a la proposición de Hegel y la tradujo de la siguiente manera: «Certitudo obiectivitatis reflectitur qua relucentia», y lo explicó así: «La intención del seminario era mostrar cómo para Hegel se llega a la extraña definición de la reflexión como ‘esencia’. Para *ver* esto, es necesario representarse de antemano la verdad como certeza y el «ser» como objetividad en la trascendentalidad del saber absoluto»³².

31. Esto lo acentuó y criticó Collingwood en su «teoría de la historia». Inversamente, recientes investigadores intentan acentuar con intención positiva la faceta «positivista» de Dilthey; cf. la reflexión, bien ponderada, de Manfred Riedel, *Verstehen oder Erklären?* (1978), especialmente las pp. 42ss.

32. El contexto exacto del que están tomados los pasajes citados en el texto, de la carta de Heidegger del 2 de febrero de 1971, es del siguiente tenor:

«Para entrar en la pregunta de su carta acerca de si usted ha ‘vislumbrado algo correctamente’ en la p. 94, remito a las dos fotografías adjuntas, que Schadewaldt me envió el pasado septiembre. (Nota: el triple ‘en’ subrayado en ‘*to ti en einai*’ remite a lo ya *existido* en la comunicación).

La intención del seminario era mostrar cómo para H. se llega a la extraña definición de la reflexión como ‘esencia’.

Para ver esto, es necesario representarse de antemano la verdad como certeza, y el ‘ser’ como objetividad en la trascendentalidad del saber absoluto.

Un ejemplo parecido sería que tanto en el concepto aristotélico del ser como en el de *ti en einai* e igualmente en el concepto hegeliano de la esencia que ha «sido», se escucha el horizonte temporal del ser, como lo mostró precisamente el mismo Heidegger. No obstante, él vio tanto en Aristóteles como en Hegel a los representantes del concepto temporal vulgar del tiempo medido, que en realidad constituye el objeto de sus análisis temáticos del problema del tiempo. En todo ello resultaba evidente que ambos conocían el tiempo también en otro sentido. Eso me interesó como problema, y así dediqué a Heidegger, en su 80º cumpleaños, un trabajo sobre «el tiempo vacío y el tiempo pleno», que señalaba diferentes experiencias del tiempo dentro de la historia de la metafísica (en el platonismo al igual que en Schelling y en Hegel)³³. Él me respondió que el verdadero concepto contrario del tiempo pleno no era el tiempo vacío, sino el tiempo medido. Tan intensa era la voluntad de perfilarse a la que se mantenía aferrado.

De igual modo Heidegger insistía en que la reflexión hegeliana en sí, que ciertamente es diferenciada de manera suficientemente ex-

La proposición 'La verdad del ser es la esencia' se diría en latín: *Certitudo obiectivitatis reflectitur qua relucetia*. Pero, aun así, la lengua latina, como usted expone convincentemente, no habla filosóficamente en el sentido de Hegel.

Cuando vivía aún Oskar Becker —por lo demás, una excelente fotografía de Schadewaldt— podía él atestiguar que yo hablé ya en 1922 acerca de la 'relucencia' en el *Dasein* ('ser ahí') humano. La palabra significaría otra cosa distinta que la reflexión como acto de la conciencia, a saber, la retromanifestación del estar presente en el *Dasein* y dentro del *Dasein*. Esto forma parte de la crítica de Descartes que yo traté de elaborar en mi primera lección impartida en Marburgo.

En consonancia con esto, la 'anotación de trabajo' que aparece en las pp. 67s, debe entenderse de manera distinta. 'Lo inhóspito' no consiste en que la reflexión 'no pueda permanecer en ninguna parte', sino en que la *aletheia* misma, y como tal, no es experimentada ni está fundamentada, y también en que no corresponde a la 'esencia' como el 'acontecimiento' (cf. la conferencia sobre la identidad).

Esta experiencia de la *aletheia* es el paso de retorno a lo más antiguo de lo antiguo' (cf. *Aus d. Erf. d. Denkens*, p. 19), la entrada en el 'otro comienzo', es decir, en un mismo y único comienzo del pensamiento europeo occidental, pero ese comienzo concebido de otra manera. Mientras que yo, durante decenios, estuve pensando ya esa tradición y traté de preservarla, resulta que, durante la conferencia que coincidió con el mencionado seminario jubilar y que llevaba por título *Der Satz der Identität* ('La proposición de la identidad'), caí en la expresión completamente inapropiada que hablaba del 'salto'; si usted se fijara en mi ejemplar para uso personal, observaría las correcciones que introduje inmediatamente al disponer ya del texto impreso. Esto, con brevedad, a propósito de sus preguntas retóricas, p. 90, segundo párrafo *infra*».

33. Actualmente en mis *Obras completas* IV, 137ss.

plícita de la «reflexión exterior», debe entenderse como testimonio de que Hegel se orientaba predominantemente por la conciencia de sí mismo, y de que esto acentuaba menos el paso de Hegel al «espíritu objetivo».

Sin embargo, a su empresa más genuina, consistente en plantear de nuevo la cuestión del ser y en «superar» la respuesta secular de la metafísica y el lenguaje de la metafísica, se le aplica aquello de que eso nuevo se halla inseparablemente unido con lo antiguo. La «superación» presupone que para el propio pensamiento de Heidegger existe la metafísica, no como algo que quede detrás de él, sino como un interlocutor frente al cual él es capaz de perfilarse³⁴. La metafísica es para la superación de la metafísica y para el «paso atrás» de Heidegger un presupuesto tan importante como lo es el total «olvido del ser» en que se halla el pensamiento tecnológico de nuestro tiempo.

No hará falta añadir seguramente que yo, en mi propio ensayo de *Verdad y método*, he procedido perfilándome de manera semejante (y unilateral). Con Schleiermacher, cuya hermenéutica separé yo excesivamente de su dialéctica, con Dilthey, a quien medí por las consecuencias de Heidegger y de Nietzsche, y ciertamente con Hegel, a quien por este motivo he dedicado ulteriores estudios y cuyo desafío intento yo plantearme tanto en lo positivo como en lo negativo, siempre que ello me resulta posible.

34. Heidegger mismo reconoció plenamente esta conexión y en años posteriores habló expresamente contra el abuso de su consigna que hablaba de la «superación» (*Überwindung*) de la metafísica. Él propuso como nueva expresión *die Verwindung der Metaphysik* («el restablecimiento de la metafísica»), y yo en mi estudio sobre *Hegel und Heidegger* expliqué esta nueva expresión: lo que uno restablece, no queda sencillamente atrás, como cuando es superado o suprimido, sino que sigue determinándole a uno.

Heidegger y el lenguaje de la metafísica

El poder que irradiaba al principio de los años veinte la energía sintetizada por Heidegger, arrebató de tal modo a la generación que regresaba de la primera guerra mundial y que se dedicaba de nuevo al estudio, que con el propio Heidegger –mucho antes de que esto llegara incluso a expresarse en su pensamiento– se produjo una ruptura total con la filosofía académica tradicional. Se asemejaba a una especie de nueva marcha hacia lo desconocido, que contrapuso algo nuevo a las estructuras educativas del Occidente cristiano. Una generación estremecida por el derrumbe de una época, quería comenzar completamente de nuevo y no conservar nada de lo que había tenido vigencia hasta entonces. Hasta en el lenguaje mismo, intensificado por la capacidad productiva del alemán para expresar conceptos, Heidegger parecía haber derrocado toda comparación con lo que hasta entonces se había denominado filosofía. Y esto, a pesar del incansable e intenso esfuerzo interpretativo que caracterizaba y distinguía precisamente la labor de enseñanza académica del mismo Heidegger, a pesar de su empeño en profundizar en Aristóteles y Platón, en Agustín y Tomás de Aquino, en Leibniz y Kant, en Hegel y en Husserl.

Eran cosas que sonaban a novedad las que se ofrecían y expresaban bajo estos nombres. Cada una de esas figuras de nuestra tradición filosófica clásica se hallaba como completamente transformada y parecía expresar una verdad inmediata y convincente, que se mezclaba y se unificaba plenamente con el pensamiento de su decidido intérprete. La distancia que separa de la tradición a nuestra conciencia histórica, parecía no existir. También la distancia serena y consciente de sí misma, con la que la historia de la problemática neokantiana estaba acostumbrada a valorar la tradición, y todo el pensamiento contemporáneo que se escuchaba desde la cátedra, aparecían ahora de repente como simples divertimentos.

En realidad, la ruptura con la tradición que se efectuó en el pensamiento de Heidegger, significaba igualmente una incomparable renovación de la tradición. Y tan sólo paulatinamente los más jóvenes pudieron ver cuánta crítica se escondía en la asimilación, y cuánta asimilación se escondía en la crítica. Son principalmente dos grandes clásicos del pensamiento filosófico los que, a gran distancia de todos los demás, conservaron en el pensamiento de Heidegger una extraña media luz y se destacaron tanto por la afinidad como por la distancia radical con respecto al pensamiento heideggeriano. Se trata de Platón y de Hegel. En Heidegger, Platón se halló desde un principio bajo una luz crítica, por cuanto Heidegger había recibido y transformado fructíferamente la crítica aristotélica de la idea del bien, y había acentuado especialmente el concepto aristotélico de analogía. Y, con todo, Platón pudo proporcionar el lema para *El ser y el tiempo*, y tan sólo después de la segunda guerra mundial se puso fin a la ambigüedad en que figuraba Platón y se le integró de manera decidida en la historia del ser. En torno a Hegel sigue orbitando el pensamiento de Heidegger en esfuerzos incesantemente nuevos de diferenciación que perduran hasta el día de hoy. La dialéctica hegeliana del pensamiento puro se impuso con renovada energía vital frente al gremio fenomenológico, que fue relegado y olvidado de nuevo con gran rapidez por la conciencia de la época. Así que fue Hegel quien no sólo estimulaba a Heidegger a la constante defensa de sí mismo, sino que además confluía juntamente con Heidegger ante los ojos de todos aquellos que trataban de defenderse contra las pretensiones del pensamiento heideggeriano. En el nuevo radicalismo, con el que Heidegger dio nueva actualidad a las cuestiones más antiguas de la filosofía ¿quedaría realmente superada la figura definitiva de la metafísica occidental y se realizaría una nueva posibilidad metafísica, que había sido omitida por Hegel?, ¿o el círculo de la filosofía de la reflexión, que paralizaba todas esas esperanzas de libertad y liberación, forzaba también al pensamiento de Heidegger a entrar en su órbita?

Podemos afirmar que el desarrollo de la filosofía posterior de Heidegger apenas halló en alguna parte una crítica que no se debiera en último término a la posición hegeliana, bien en el sentido de la relación negativa de Heidegger con la fracasada rebelión titánica y especulativa de Hegel —así fue el primero en juzgarlo Gerhard

Krüger¹ y, después de él, otros muchos— o bien en el otro sentido positivamente hegelianizante de que Heidegger no se percata suficientemente de su propia proximidad a Hegel y, por tanto, no hace justicia realmente a la posición radical de la lógica especulativa.

Hubo ante todo dos grupos de problemas en los que se desarrolló esta crítica. En primer lugar, la introducción de la historia en el propio enfoque filosófico, que Heidegger parece compartir con Hegel; y, en segundo lugar, la dialéctica secreta y encubierta que es inherente a todos los enunciados heideggerianos esenciales. Cuando Hegel, desde el punto de vista del saber absoluto, trataba de penetrar filosóficamente en la historia de la filosofía, es decir, de elevarla a la categoría de ciencia, vemos que lo que Heidegger describía como la historia del ser y especialmente como la historia del olvido del ser, tenía una pretensión global parecida. Es verdad que en Heidegger no se encuentra en ninguna parte algo de aquella necesidad del progreso histórico que constituye el esplendor y la desdicha de la filosofía hegeliana, pues para él la historia, recordada y sublimada en el saber absoluto, es decir, en la presencia absoluta, es el signo precursor del radical olvido del ser, en el que ha entrado la historia mundial de Europa en el siglo posthegeliano. Se trata de un destino colectivo, y no de historia (recordada e inteligible), lo que se inició con el pensamiento óntico de la metafísica griega y que hace que el olvido del ser llegue a la cumbre en la ciencia y la tecnología modernas. Sin embargo —por muy propio que sea de la constitución temporal del hombre estar expuesto a lo impredecible del destino colectivo— eso no excluye que se alce constantemente de nuevo y que se legitime la pretensión, a la luz del curso de la historia occidental, de representarse con el pensamiento lo que es, y así parece que también Heidegger reclama para sí una genuina conciencia histórica de sí mismo, más aún, una conciencia con referencia escatológica.

El segundo motivo crítico procede de la indeterminación y de lo indeterminable que es lo que Heidegger denomina «el ser», y trata de interpretar la supuesta tautología del ser que es ello mismo, con los recursos de Hegel, haciéndola ver como una encubierta segunda inmediatez, que procede de la total mediación de lo que es inmediato. Y, además, ¿no actúan realmente opuestos dialécticos, cuando

1. *Martin Heidegger un der Humanismus*: Theol. Rdsch. 18 (1950) 148-178.

Heidegger se explicita a sí mismo? Entonces tenemos la tensión dialéctica del estado de yecto (*Geworfenheit*) y la proyección (*Entwurf*), de lo auténtico y lo inauténtico, de la nada como el velo del ser y, finalmente y sobre todo, la contraposición entre la verdad y el error, el desvelar y el ocultar, que constituyen el acontecer óntico como acontecer de la verdad. ¿Acaso la mediación –emprendida por Hegel– entre el ser y la nada en la verdad del devenir, y esto significa en la verdad de lo concreto, no esconde ya el marco conceptual dentro del cual puede tener cabida únicamente la doctrina heideggeriana sobre la *contraposición* de la verdad? ¿Será posible llegar en general y llegar precisamente a una superación de la lógica y del lenguaje de la metafísica en su totalidad, a través de la superación del pensamiento intelectual, tal como la aduce la intensificación dialéctico-especulativa hegeliana de los opuestos intelectivos?

El acceso a nuestro problema reside indudablemente en el problema de la nada y en el hecho de que la metafísica no la dejara medrar, tal como lo formuló Heidegger en su discurso de ingreso en la universidad de Friburgo. Dentro de esta perspectiva aparece la nada en Parménides y en Platón, y también la definición de lo divino por medio de la *energeia* sin *dynamis* en Aristóteles, aparece –digo– como la total privación del poder de la nada. Dios, como el saber infinito que el ente tiene por sí mismo, es entendido –a partir de la experiencia privativa del ser del hombre, tal como ésta reside en las experiencias del sueño, de la muerte y del olvido– como la presencia ilimitada de todo lo presente. Ahora bien, junto a esta privación del poder de la nada, que llega hasta Hegel y Husserl, surge otra serie de motivos que actúan conjuntamente en el pensamiento de la metafísica. Mientras que la metafísica aristotélica culminaba en la pregunta: «¿Qué es el ser del ente?», vemos que la pregunta formulada por Leibniz y Schelling, y denominada precisamente por Heidegger como la pregunta fundamental de la metafísica: «¿Por qué hay en general ente y no, más bien, nada?», mantiene expresamente la confrontación con el problema de la nada. El análisis del concepto de la *dynamis* en Platón, en Plotino, en la teología negativa, en Nicolás de Cusa, en Leibniz hasta llegar a Schelling, de quien procede Schopenhauer, Nietzsche y la metafísica de la voluntad, –en nuestro siglo el dualismo de Max Scheler que habla del impulso y del espíritu, la filosofía de Ernst Bloch que habla del «todavía

no»—, pero también fenómenos tales de la dimensión hermenéutica como la pregunta, la duda, la admiración, etc., son capaces de mostrar que la comprensión del ser concebida a partir de la presencia se halla amenazada constantemente por la nada. Por eso, la actuación de Heidegger tuvo una preparación interna en la cuestión misma de la metafísica.

Para hacer que se comprenda la necesidad inmanente del movimiento del pensamiento, denominado por Heidegger como «la vuelta», y para mostrar que eso nada tiene que ver con una inversión dialéctica, hay que partir del hecho de que la autoconcepción trascendental-fenomenológica de *El ser y el tiempo* es ya esencialmente diferente de la de Husserl. Sobre todo por el análisis constitucional de la conciencia del tiempo, en Husserl se puede demostrar que la autoconstitución de la presencia primordial (*Urpräsenz*; que Husserl podría designar seguramente como una especie de potencialidad primordial) está situada enteramente en relación con el concepto del rendimiento constitutivo y, por tanto, está referida al ser de la objetividad vigente. Por tanto, la autoconstitución del *ego* trascendental, un problema que puede seguirse remontándose hasta la quinta investigación lógica, se mantiene enteramente dentro de la autocomprensión de la tradición, a pesar, más aún, en virtud precisamente de la historicidad absoluta que constituirá la razón trascendental de todas las objetividades. Ahora bien, hay que conceder que el punto de partida trascendental de Heidegger acerca del ente al que le va su ser, y la doctrina de los existenciaros en *El ser y el tiempo* llevan consigo la apariencia trascendental de que el pensamiento de Heidegger, para expresarnos con Oskar Becker², fuera únicamente la elaboración de horizontes más amplios, no establecidos hasta ahora, de la filosofía trascendental que se refieren a la historicidad del *Dasein* («ser ahí»). Pero en realidad la empresa de Heidegger significa algo enteramente distinto. Es verdad que en el concepto, formulado por Jaspers, de la situación límite encontró un primer punto de apoyo para estudiar la finitud de la existencia en la significación que tiene por principio. Pero esto se hallaba al servicio de la cuestión acerca del ser, en un sentido modificado radicalmente, y no al servi-

2. O. Becker, *Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteurlichkeit des Künstler*, en *Festschrift Husserl*, Halle a. S. 1929. Recientemente en *Dasein und Dasein*, *Gesammelte Aufsätze*, Pfullingen 1963, 11-40.

cio, por ejemplo, de la elaboración de una ontología regional, en el sentido en que la entiende Husserl. Asimismo, el concepto de «ontología fundamental», formado a semejanza del de «teología fundamental», es una aporía. La pertenencia íntima de lo auténtico y lo inauténtico del *Dasein* («ser ahí»), del desvelarse y del ocultarse, que aparece en *El ser y el tiempo* en un sentido más bien de rechazo del pensamiento del afecto eticista, se va mostrando cada vez más como el genuino núcleo de la cuestión acerca del ser. La ex-sistencia (*Ek-sistenz*) y la in-sistencia (*In-sistenz*), como Heidegger formula en su obra *Vom Wesen der Wahrheit* («La esencia de la verdad»), están concebidas todavía, sí, a partir del *Dasein* («ser ahí») humano, pero cuando Heidegger dice allí: la verdad del ser es la falsedad, es decir, el ocultamiento del ser en el «extravío», entonces no puede menos de verse ya el giro decisivo en el concepto de la «esencia», que se sigue de la destrucción de la tradición griega de la metafísica, cuando Heidegger deja atrás el concepto tradicional de la esencia, así como el de la razón esencial.

Lo que significa el entrelazamiento del ocultamiento y del desvelar, y lo que hay con el nuevo concepto de la «esencia», se puede mostrar perfectamente por medios fenomenológicos en algunas experiencias esenciales del pensamiento de Heidegger: en el ser del útil (*Zeug*), que no tiene su esencia en su insistencia (*Aufsässigkeit*) objetiva, sino en un ser a la mano (*Zurhandsein*), que en el trabajo le lleva siempre a uno más allá de sí; en el ser de la obra artística, que encierra de tal modo en sí su verdad, que esa misma verdad no puede manifestarse sino en la obra —en cuanto a la «esencia», como corresponde aquí, por parte del espectador o del receptor, la permanencia junto a la obra—; en la cosa, la cual como lo uno y lo único que está en sí mismo, «a nada impulsa», es diferenciada del objeto de consumo, que es lo que pertenece a la producción industrial, por su carácter irremplazable. Y finalmente en la palabra: tampoco ésta tiene su «esencia» en su total estado de enunciado, sino en lo que deja de decirnos, como puede demostrarse especialmente en el acto de enmudecer y en el de callar. La estructura común de la esencia, que se hace visible en estas cuatro experiencias del pensamiento, es un *Dasein* («ser ahí»), que abarca tanto al ser ausente como al ser presente. Heidegger dijo en una ocasión, en los primeros años de su actividad docente en Friburgo: «A Dios no se le pue-

de perder como se pierde la navaja de bolsillo». Pero en realidad ni siquiera se puede perder «así» sencillamente la propia navaja de bolsillo, en el solo sentido de que ella no esté ya allí. Cuando uno ha perdido un objeto de uso tan habitual como una navaja de bolsillo, entonces esto demuestra su *Dasein* («ser ahí») por el hecho de que a uno le falte constantemente. También la «ausencia de los dioses», como dice Hölderlin, o el silencio de los jarrones chinos en Eliot, no son un no-existir, sino «ser» en el sentido más denso, por ser un sentido sin sonidos. El vacío que abre lo que falta, no es un lugar en lo que está ante los ojos (*Vorhandenes*) y que queda vacío, sino que ese vacío pertenece al *Dasein* («ser ahí») al que algo falta, y que está «presente» (*an-wesend*) en él. Así puede concretarse la «esencia», y de este modo puede hacer que muestre de qué modo lo presente es a la vez encubrimiento de lo presente.

Si se parte de tales experiencias, entonces pueden captarse los problemas que tenían que sustraerse a la problemática trascendental y que tienen que aparecer como simples fenómenos límite. En primer lugar, la «naturaleza». Aquí viene a propósito objetivamente el postulado de Becker que habla de una paraontología, porque la naturaleza no es ya simplemente «un caso límite del ser de posibles entes intramundanos» —sólo que Becker mismo no reconoció nunca que su concepto contrario de la para-existencia, que abarca fenómenos tan esenciales como la existencia matemática y la existencia en sueños, es una construcción dialéctica, que Becker mismo concibió juntamente con lo contrario de ello, distinguiéndolo así como una tercera posición, sin tener en cuenta cómo esa misma posición corresponde a la doctrina heideggeriana después de la «vuelta»—. Un segundo y gran complejo de problemas que aparece ahora a una luz nueva, es el «tú» y el «nosotros». Conocido por el constante debate de Husserl sobre la problemática de la intersubjetividad, interpretado en *El ser y el tiempo* a partir del mundo por el que existe preocupación, puede captarse *in concreto* en el diálogo, es decir en la capacidad para oírse unos a otros, lo cual constituye aquí el modo óntico de la esencia, por ejemplo, cuando uno siente lo que predomina en el diálogo o lo que falta en el diálogo atormentador. Pero, sobre todo, el problema abismal de la vida y de la corporeidad se plantea en un nuevo sentido. El concepto del ser vivo (*Lebe-Wesen*), tal como lo usa acentuadamente Heidegger en su *Humanismus-Brief*

(«Carta sobre el humanismo»), plantea nuevas cuestiones, principalmente la de su correspondencia con el ser humano (*Mensch-Wesen*) y con el ser con lenguaje (*Sprach-Wesen*). Pero detrás de ello se encuentra la cuestión acerca del ser sí-mismo, que partiendo del concepto de la reflexión en el idealismo alemán era fácil de definir, pero que se hace enigmático desde el instante en que no se parte ya del sí-mismo de la conciencia de sí-mismo o –con *El ser y el tiempo*– del existir humano (*menschliches Dasein*), sino de la esencia (*Wesen*). El hecho de que en la iluminación se halle presente el ser, y que el hombre pensante sea de esta manera el que ocupe el puesto del ser, eso es algo que remite a una original pertenencia entre el ser y el hombre. El útil, la obra artística, la palabra... en todo ello aparece claramente la referencia al hombre en la esencia misma. Pero ¿en qué sentido? Difícilmente en el sentido de que con ello el sí-mismo humano experimente su determinación, como lo enseña ya el ejemplo del lenguaje, acerca del cual Heidegger dice, no sin sentido, que el lenguaje nos habla, porque ninguno de nosotros lo «domina» realmente (aunque nadie niegue que somos nosotros los que hablamos).

Habría que evocar aquí formas de pensamiento neoplatónicas –y rechazarlas–, cuando uno se plantea la cuestión acerca del sí-mismo en Heidegger. Pues un drama cósmico, que consista en el proceder de lo uno y en el retornar a él, y que designe el sí-mismo como el giro para el retorno, queda más allá de lo que es aquí posible. Podría pensarse ahora que lo que Heidegger entiende por «insistencia» (*In-sistenz*) podría contener la solución. Es cierto que lo que Heidegger denominó la in-sistencia del *Dasein* («ser ahí») y lo que él denominó el extravío, debe concebirse a partir del olvido del ser. Pero ese olvido ¿es la única manera del ser presente (*An-wesen*)?, ¿se comprende así el hecho de que el existir humano (*Dasein*) ocupe el puesto del ser?, ¿se podrá mantener el concepto del ser presente (*An-wesen*) y del ahí (*Da*) con su referencia exclusiva al existir humano, cuando se piensa en el brotar de la planta y en el ser vivo? El concepto de la in-sistencia, que en la obra *Vom Wesen der Wahrheit* («De la esencia de la verdad») se concibe todavía enteramente a partir del ente que por primera vez «levantó la cabeza», ¿se podrá entender en un sentido más amplio?, ¿y con ello también el concepto de la ex-sistencia? Ciertamente, la distensividad del ser vivo en su

entorno, de la que habla el *Humanismus-Brief* («Carta sobre el humanismo»), significa que no está abierto para el ser, como el hombre que es consciente de su no-poder-ser. Pero ¿no hemos aprendido de Heidegger mismo: el ser propio del ser vivo no es su propio y singular ser ahí, sino el género? ¿Y el género no es el «ahí» para el ser vivo, aunque no en la misma manera en que para el hombre el ser es ahí en la in-sistencia del olvido del ser? ¿No constituye el ser del género el hecho de que los que pertenezcan a él se «reconozcan» (*sich erkennen*), como dice la profunda expresión de la traducción de la Biblia hecha por Lutero, eso sí, *como* un reconocer oculto a ellos mismos y que, no obstante, pase adentro de ellos? ¿No es también la in-sistencia lo que hace que el animal se tenga en cuenta sólo a sí mismo (*conservatio sui*) y que, precisamente por ello, se preocupe de la reproducción de la especie? Algo parecido podría preguntarse en lo que respecta al crecer de los vegetales: lo del ser presente-en ¿queda reservado únicamente para el hombre? Cualquier ser vivo, como tal, ¿no tiene en sí la tendencia a consolidarse en su ser, más aún, a atiesarse en él? ¿No es precisamente su finitud el querer permanecer de esa manera? ¿Y no se aplica también al hombre el que el *Dasein* («ser ahí») «en él», como decía Heidegger, no deba concebirse en absoluto como una clase de suprema posesión de sí mismo que hiciera que el hombre quedase fuera —como un dios— del círculo de la corriente de la vida? ¿Acaso toda nuestra doctrina acerca del hombre no está distorsionada por el subjetivismo metafísico de los tiempos modernos, y no se ponga en orden al ver que la esencia del hombre es la sociedad (ζῷον πολιτικόν)? ¿No nos dice esto precisamente lo «antimanejable» que el ser mismo es por excelencia? ¿Y no nos dice esto que es absurdo poner en juego a la naturaleza en contra del «ser»?

En estos contextos sigue siendo una constante dificultad evitar el lenguaje de la metafísica, que piensa en todo esto a partir de la doctrina de la potencia de la reflexión. Pero ¿qué quiere decir el lenguaje de la metafísica? Es evidente que la experiencia de la «esencia» no es la del comprender disponedor. El concepto del «pensar en» tiene, a partir de ahí, algo de natural. Es verdad que el «pensar en» es —en sí mismo— algo, y que en él la historia tiene realidad y que no es que la historia sea recordada por ello. Pero ¿qué acontece en todo ello? ¿Es realmente convincente esperar en ello algo así

como una inversión, como la repentinidad del destino colectivo (*Geschick*)? En el fenómeno del «pensar en» me parece a mí que lo más importante es que con ello se retiene y se conserva algo en el «ahí», de tal manera que mientras que el «pensar en» permanece vivo, no puede jamás no ser. A pesar de todo, el «pensar en» no es el aferrarse con obstinación a algo que está desapareciendo; su no existir no se encubre en absoluto ni se niega porfiadamente, sino que hay en ello algo así como un asentimiento (del que saben algo las *Duineser Elegien* de Rilke). No hay en él ninguna insistencia.

Inversamente, la fascinación –por medio de la capacidad para hacer y del poder de la tecnología– brota de la insistencia, es decir del olvido humano del ser. En sí no hay límite alguno para esta clase de experiencia óptica a la que desde Nietzsche denominamos nihilismo. Pero, si es una fascinación que procede de semejante obstinación que se intensifica sin cesar, ¿no encontrará precisamente en sí misma su propio fin por el hecho de que lo nuevo se convierta constantemente en algo superantiguado, y precisamente sin que se produzca ningún suceso especial o sin que acontezca una inversión? ¿No sigue siendo perceptible el peso natural de las cosas y no se hace perceptible, más aún, no resuena más monótonamente aún el ruido de lo incesantemente nuevo? Seguramente la idea que Hegel tiene del saber, que se concibe como absoluta transparencia del sí-mismo, es producto de la fantasía, si pretende restaurar en el ser la plena condición de lo hogareño. Pero ¿no podría darse una restauración en el sentido de que el acomodarse en el mundo como en su hogar es algo que no ha cesado nunca de realizarse: como la realidad auténtica, y no como una realidad aturdida por el delirio del ser capaz de hacer? ¿Y si se siente lo onírico de la tecnocracia, lo paralizadora que es la indiferencia de creerse uno capaz de hacerlo todo, y este sentimiento libera de nuevo al hombre para captar lo más profundamente sorprendente que hay en el propio ser finito? Desde luego, esta libertad no se adquiere en el sentido de una absoluta transparencia o de un sentirse como en el hogar, sin estar ya amenazado por nada. Pero así como el pensamiento de lo que no es posible que pueda ser pensado previamente preserva lo suyo, por ejemplo, la patria y el hogar, así también lo que no puede ser pensado previamente de nuestra finitud llega a estar unido consigo mismo en el constante devenir lingüístico de nuestro *Dasein* («ser ahí») y es «ahí» en los altibajos, en el originarse y en el extinguirse.

¿Será esto la antigua metafísica? ¿Será esto el lenguaje únicamente de la metafísica, que realiza ese constante devenir lingüístico de nuestro «ser-en-el-mundo»? Ciertamente, el lenguaje de la metafísica y, más todavía, el lenguaje de la familia de pueblos indoeuropeos, que está detrás de él, es el lenguaje que ha formulado tal pensar. Pero un lenguaje o una familia de lenguas ¿podrá llamarse jamás con razón un lenguaje del pensamiento metafísico, tan sólo porque en él se halla concebido lo metafísico o —lo que sería más aún— porque en él se haya anticipada la metafísica? El lenguaje ¿no es siempre el lenguaje de la patria y el hogar y la realización del llegar a estar hogareñamente en el mundo? ¿Y no significa esto que el lenguaje no conoce barreras y no falla nunca, porque mantiene dispuestas infinitas posibilidades del decir? Aquí me parece a mí que encaja la dimensión hermenéutica que en el hablar del diálogo demuestra su infinitud intrínseca. Ciertamente el lenguaje académico de la filosofía se halla marcado previamente por la estructura gramatical de la lengua griega y a lo largo de su historia greco-latina estableció implicaciones ontológicas, cuya capacidad de prejuicios fue descubierta por Heidegger. Pero la universalidad de la razón objetivante y la estructura eidética de los significados lingüísticos ¿está ligada realmente a esas interpretaciones peculiares del *subiectum* y la *species* y el *actus*, que fueron madurados por el Occidente? ¿O éstas se aplican a todos los lenguajes? No se puede negar que existen factores estructurales en la lengua griega y que existe una autoconciencia gramatical especialmente en la lengua latina, que fijan en una dirección interpretativa determinada la jerarquía del género y la especie, la relación entre la sustancia y el accidente, la estructura de la predicación y el verbo como palabra que expresa acción. Pero ¿no hay ninguna elevación por encima de tales tematizaciones previas del pensar? Por ejemplo, cuando al enunciado del juicio predictor, propio del Occidente, se le contrapone la plasticidad de imágenes, propia del Oriente, que adquiere su vigor expresivo por el entrelazamiento íntimo entre lo que se dice y lo que se quiere dar a entender, ¿no será todo ello, en realidad, simples maneras diferentes de decir dentro de lo uno y único universal, es decir, dentro de la esencia del lenguaje y de la razón? El concepto y el juicio ¿no quedarán integrados en el vivir semántico del lenguaje que hablamos y en el que sabemos de-

cir lo que pensamos?³. Y, a la inversa, lo subliminal de tales enunciados plásticos e imaginativos del Oriente, lo mismo que el enunciado de una obra artística ¿no puede integrarse siempre en el movimiento hermenéutico que es lo que crea el entendimiento? En tal movimiento el lenguaje llega constantemente a ser lo que es. ¿Y habrá que pensar realmente que hay lenguaje en otro sentido que no sea desde siempre en el sentido de la actuación de tal movimiento? A mí me parece que aquí viene a cuento también la doctrina de Hegel sobre la proposición especulativa y que supera siempre en sí la propia intensificación hasta convertirse en la dialéctica de la contradicción. En el hablar queda siempre la posibilidad de superar y sublimar la propia tendencia objetivante, lo mismo que Hegel supera y sublima la lógica del entendimiento, Heidegger supera y sublima el lenguaje de la metafísica, los orientales superan y subliman la diferencia entre los ámbitos del ser, y los poetas superan y subliman todo lo que viene dado en general. Y superar y sublimar significa: hacer uso de algo.

3. A esta pregunta retórica no asientiría, desde luego, J. Derrida. Lejos de eso, vería en ella un último radicalismo que impulsará incluso a Heidegger a caer de nuevo en la «metafísica». Tan sólo Nietzsche es a sus ojos el verdadero superador del pensamiento metafísico, y por tanto subordina consecuentemente el lenguaje a la *écriture*, cf. *L'écriture et la différence*. Acerca de la oposición entre la hermenéutica y estos seguidores post-estructuralistas de Nietzsche, cf. mis recientes estudios en *Verdad y método* II, Sígueme, Salamanca 42000, 319-347 y 349-359.

Hermenéutica y diferencia ontológica

Cuando recuerdo las primeras lecciones de Heidegger, a las que asistí personalmente en 1923 en Friburgo y en 1924 en Marburgo, entonces la expresión «diferencia ontológica» era como una palabra mágica. Aparecía incesantemente con todo el énfasis con que un pensador concentrado, aun sin expresar realmente en palabras, de manera detallada, las referencias y el significado de lo que él quería decir, hacía sentir que con esta expresión se estaba pensando en algo enteramente decisivo. Así sucedía con el joven Heidegger, cuando empleaba esta manera de hablar. Era casi como otra manera habitual de hablar, con la que muy a menudo se nos nutría, cuando en el seminario tratábamos de presentar nuestros propios ensayos de pensamiento y nuestras pequeñas contribuciones. Heidegger nos decía entonces: «Sí, sí; pero eso es óntico, no ontológico».

Queremos tratar de aclararnos sobre lo que significa propiamente esa diferencia entre «óntico» y «ontológico». La expresión «diferencia ontológica» la empleaba Heidegger incesantemente como un término de contenido simbólico. Sin embargo, no se hablaba nunca de diferencia «teológica». Para ello, la primera acuñación del nuevo término heideggeriano era demasiado vigorosa y exclusiva. Pero en el fondo sigue siendo correcto preguntar ambas cosas: qué es lo que significa «el ser», y qué es lo divino y qué es Dios. En cuanto a la expresión teológica, Rudolf Otto había propuesto por aquel entonces la famosa formulación: *das ganz Andere* («lo enteramente Otro»). En esta expresión hay evidentemente una referencia a la diferencia. Lo diferente, lo otro, se dice en griego *to heteron*, y lo «heteron» es siempre *heteron tou heterou*, un diferente de lo diferente. Con la expresión de Rudolf Otto, el teólogo insiste en la absoluta diferencia que el cristiano conoce como la diferencia que existe entre el Creador y sus criaturas. Entonces lo Otro no se entiende verdaderamente en el sentido lógico de la palabra *heteron*.

Me gustaría referirme además a otra palabra que se me quedó grabada desde los primeros tiempos con Heidegger. Cuando uno está estudiando, al principio se le graban siempre palabras entendidas a medias. No debemos subestimar lo mucho que se recibe con ello, más, ciertamente, de lo que uno mismo es consciente, y más de lo que uno reconoce realmente, cuando está comenzando a entender. Esa otra palabra, sobre la que sigo reflexionando hasta el día de hoy, y que reconocerán inmediatamente todos los conocedores de la obra de Heidegger, es la expresión *das Seiende im Ganzen* («el ente en el todo»). No aventajo en esto a otros conocedores de Heidegger y, sin embargo, me cuento entre los pocos que por primera vez experimentaron entonces esta expresión como ambigua e importante. El joven Heidegger utilizaba esta expresión casi igual que la de «diferencia ontológica». Es una formulación muy vaga. Indica, como explicaría yo actualmente, que Heidegger evitaba así una complicación terminológica demasiado exigente y no quería distinguir de manera clara entre el ser y el ente, según hacía el ulterior Heidegger con verdadera satisfacción, y al final no sólo distinguía entre el ser (*Sein*) y el ente (*Seiendes*) y la condición de ente (*Seiendheit*), sino que llegó incluso a escribir en alemán *Sein* («ser») con «y» griega: *das Seyn*. Según la terminología del ulterior Heidegger, todas estas expresiones enuncian lo que él por aquel entonces denominaba «el ente en el todo» (*das Seiende im Ganzen*). La expresión adquiere claridad principalmente, cuando uno se remonta con el pensamiento a los primeros comienzos del pensamiento griego. Eso es lo que Heidegger tenía seguramente a la vista, cuando –con cierto pulimiento terminológico– no hablaba de «el ser» (*das Sein*), sino de «el ente en el todo» (*das Seiende im Ganzen*). Hoy día veo en ello la mejor formulación para designar la intención de lo que el poema didáctico de Parménides expresaba en versos. En ese poema se habla del ser y, para referirse a él, se dice en griego: «lo ente» (*to on*). Lo que sorprende en este término es su uso en número singular. En efecto, una nota distintiva del pensamiento de Parménides es que en él surgía algo que desterraba el no-ser y la pluralidad, y esto lo hizo él en vista de la ingente irrupción del saber cosmológico, astronómico y geográfico acerca del mundo, de los conocimientos acerca del cielo, de los astros y de la tierra que se había producido en Mileto –uno de los grandes centros de la época colonial, durante la cual los griegos ex-

tendieron la civilización helénica por todos los países de la cuenca del Mediterráneo—. La expresión de Heidegger «el ente en el todo» describe con precisión y acertadamente lo expuesto en el poema de Parménides. En él no se pregunta acerca de todo el ente plural, interrogándose qué es en el fondo, si es agua o aire o lo que sea, y acerca de cómo todo ello se mantiene en equilibrio recíproco. No se trata ya del originarse y del desaparecer, que se limitan recíprocamente, como la alternancia del día y la noche, del agua y de la tierra y de todo lo que saltaba a la vista inmediatamente a un pueblo de navegantes como eran los griegos. Ahora se habla en Parménides de «lo ente» y de «lo uno» que abarca a todo ente. Este neutro, este singular «lo ente» es un primer paso para el concepto¹. Heidegger se reservó entonces conscientemente y no utilizó el concepto de «el ser», en contraste con ulteriores formulaciones y quizás lo hizo incluso para que el ser no se entendiera erróneamente como el ser del ente, el *Was-Sein* («qué es») en el sentido de la metafísica. Parménides describió de hecho «el ser» como ese ente en el todo, explicando cómo lo llena uniformemente todo, como si fuera un único balón enorme. En ninguna parte hay nada.

Cuando Heidegger habla más tarde de la «diferencia ontológica», se refiere a lo que todavía se halla inexpresado en esa primera fórmula. Quiere expresar con ello la diferencia entre el ser y todo ente. Lo que eso significa, es muy oscuro. Ninguna persona sabe en el fondo lo que quiere decir el concepto de «el ser». Y, sin embargo, todos tenemos una primera precomprensión, cuando oímos eso y entendemos que entonces se está elevando a la categoría de concepto el ser que corresponde a todo ente. Con ello el ser se diferencia de todo ente. Esto es lo que quiere decir en primer lugar «la diferencia ontológica». El joven Heidegger supo ya siempre que es un verdadero enigma el que experimentemos y nombremos, sí, un ente plural, pero que nombremos y meditemos también sobre el ser del ente.

Para ilustrar lo enigmático de esta distinción, voy a referir una historia. Érase en Marburgo. Después de la clase y en compañía de mi amigo Gerhard Krüger acompañábamos a casa a Heidegger. Fue en la Avenida de los cisnes (*Schwanallee*) y puedo señalar exactamente la fecha: fue en la primavera del año 1924. Por aquel enton-

1. Cf. también, a propósito, H. G. Gadamer, *Parmenides oder das Diesseits des Seins*, en *Gesammelten Werke*: en adelante citado como *Obras completas* VII (nº 1).

ces se nos había explicado doctamente lo que era la diferencia ontológica, y preguntamos a Heidegger cómo se las arreglaba para hacerlo, cómo llegaba él a hacer esa distinción ontológica. Creo que queríamos ir más allá del concepto de la reflexión que en el idealismo alemán constituía el principio del pensar. Heidegger nos miró con aire de mucha superioridad y dijo: «¡No! ¡Esa distinción no la hacemos nosotros!» Érase el año 1924 —mucho antes de la denominada «vuelta» (*Kehre*)—. Los conocedores del ulterior Heidegger saben desde hace mucho tiempo que esa distinción no es algo que uno haga, sino que nosotros somos situados en esa distinción, en esa diferencia. El «ser» se muestra «en el ente», y ahí reside ya la cuestión de lo que quiere decir que «haya» ente. De manera introductoria podría decirse, por tanto, según lo formuló Heidegger más tarde en su obra sobre Nietzsche, que nuestro pensamiento se encuentra desde un principio en el camino hacia la distinción entre el ente y el ser. Como es bien sabido, el heideggerianismo o nietzscheanismo francés se adhirió a este sentido de diferencia y, siguiendo a Heidegger, inspirado por él, escribió intencionadamente mal la palabra *différence*, poniendo en su lugar *différance*. Evidentemente, esta modificación quiere que se tenga conciencia del doble sentido que se encierra en el verbo latino *differre*, que es el de «diferir» y «diferenciar». Por tanto, la diferencia no es algo que uno haga, sino que es algo que se hace allí, algo que se abre como un abismo. Algo se separa. Se produce un abrirse.

En el Heidegger ulterior se habla de «la apertura del ser»: el acontecimiento que el Heidegger ulterior trató de expresar en conceptos y en ilustraciones en numerosos ensayos de pensamiento. En estas circunstancias tenía que ser obvio para Heidegger el regreso a los primeros pasos dados por el pensamiento griego. Lo que ahora ocupaba el centro de la atención era un antiguo tema de Heidegger: «el principio de la filosofía occidental». Hoy día este título suena probablemente a algo muy pasado de moda. Habrá que recordar aquellos años en que uno de los mayores éxitos editoriales de la época fue la publicación de la obra de Spengler titulada *Der Untergang des Abendlandes* («La decadencia de Occidente»). Todo esto se escuchaba conjuntamente, cuando el joven Heidegger daba sus lecciones sobre el comienzo de la filosofía occidental. A la vez se escuchaba ya siempre algo de un final que pertenece a ese comienzo —y

en realidad ¿qué comienzo hay que no sea un comienzo de un fin?-. En efecto, sólo a partir de un fin podemos representarnos algo así como un comienzo. Y, así, el concepto guía de la «diferencia ontológica» se extiende desde los primeros comienzos de Heidegger hasta las formulaciones más tardías de su pensamiento. Podemos hallar ocasionalmente en Heidegger, aun en tiempo muy posterior, la expresión nada anticipadora de «el ente en el todo».

El segundo concepto guía que yo desearía también estudiar de manera introductoria, es la expresión «hermenéutica». No es un concepto usual en el ámbito de la filosofía. El jurista sabía lo que eso era, pero él –entonces– no lo consideraba precisamente como importante. Y lo mismo pasaba con el teólogo. Incluso en Schleiermacher, el patriarca de la moderna hermenéutica, vemos que la hermenéutica es casi como una disciplina auxiliar y está subordinada, en todo caso, a la dialéctica. En Dilthey esta misma línea considera que la hermenéutica está ordenada a la psicología. Tan sólo el giro que Heidegger imprimió a la fenomenología de Husserl, y que significó a la vez la recepción de la obra de Dilthey por la fenomenología, fue lo que dio por vez primera a la hermenéutica una importancia filosófica fundamental. La primera lección que yo escuché de Heidegger, en el año 1923, tenía por título: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Toda la amplitud de nuestro tema se manifiesta en el título de esta lección. Como los anuncios académicos en general, este anuncio tuvo también una prehistoria académica. Creo saber que Heidegger, por aquel entonces, tuvo que prescindir en el último instante de un título proyectado, porque un colega suyo, más antiguo, tenía el propósito de hacer un estudio sobre algo parecido. Supongo que él buscó la solución, sustituyendo «ontología» por «hermenéutica». De todos modos, el título que resultó de ahí fue un título sumamente lleno de tensión. ¿Qué significa aquí «ontología»; y qué es «hermenéutica»? Heidegger, en sus lecciones introductorias, podía ser a menudo bastante pedante. Más tarde uno sentía cómo el joven Heidegger, que entretanto había llegado a ser un profesor académico experimentado, desplegaba constantemente su enorme riqueza de ideas y la densidad de sus pensamientos, como si estuviera preocupado de que todo el semestre no alcanzara quizás para exponerlos. Así obra un joven principiante en la filosofía –especialmente cuando tiene algo que decir-. La cosa no era diferente en Heidegger, só-

lo que él tenía muchísimas cosas que decir. Y, así, en la última semana de sus lecciones, descargaba una especie de fuerte tormenta, en la que brillaban como relámpagos todas las cosas que él tenía aún en su mente y que no había podido todavía expresar.

Ahora bien, ¿que es «hermenéutica de la facticidad»? Ciertamente, podemos recurrir al antiguo concepto de la hermenéutica. Según él, la hermenéutica es la doctrina del entender y el arte de interpretar lo que así se ha entendido. Esto lo expuso también Heidegger detalladamente, ante sus alumnos, en su lección introductoria de 1923, una lección que después se imprimió y se dio a la publicidad². Pero luego, después de esa preparación, sintentizó la problemática actual de la filosofía. Este capítulo no es de tan iluminadora claridad como suele serlo casi siempre en el Heidegger ulterior. Pero en ese capítulo podemos ver cómo el joven Heidegger contemplaba entonces la situación de la filosofía. En esto hay dos cosas. Una de ellas es el historicismo. Se trataba principalmente de la gran figura de Dilthey, de su escuela y de sus seguidores. Por medio de su «conciencia histórica», a todos se nos había impuesto una nueva autoconciencia metodológica. Ya no se podía seguir hablando del absoluto como lo había hecho el idealismo alemán.

Tenemos que enfrentarnos constantemente, en vista de la aparición de la conciencia histórica en cualquier obra de pensamiento filosófico, con la cuestión acerca de cómo se puede seguir reclamando todavía la validez de la verdad. Este historicismo fue el desafío bajo el cual se hallaba el filosofar durante mi juventud. Uno se veía situado ante el problema del relativismo histórico. Hay personas que creen hoy día que yo también soy un relativista. Pero Heidegger mostró que tal cosa tiene validez únicamente desde el punto de vista ficticio de un absoluto observar, en el cual uno se contenta con determinar con objetividad y con darse por enterado de lo que se ha ido pensando en las diversas épocas de la historia del pensamiento en el Occidente. A esta posibilidad, Heidegger contrapuso otra posibilidad extrema. Tiene un sonido muy delicado, como sucedía con el Heidegger de entonces. ¡Pero quién sabe si no es quizás un desafío, cuando una cosa se formula tan delicadamente! Yo diría que, en todo caso, el acusado es el sistema de la filosofía. Se escucha literalmente a Rickert. Heidegger describe tal pensamiento ordenador afir-

2. *Gesamtausgabe* LXIII, Frankfurt 1988, 9ss.

mando que en último término se trata de integrar lo temporal en lo eterno. Es una formulación hermosa e interesante. Según ella, al relativismo se opondría una filosofía que abarcara en forma sistemática lo absoluto e integrara todos los problemas de la historia de la filosofía en un gran contexto. Pues bien, la tesis contraria de Heidegger sería: en estas dos formas se pasa por alto y se encubre lo esencial de la filosofía. Lo que interesa esencialmente es hallar más bien la raigambre de la pregunta filosófica en la existencia humana fáctica. Por tanto, la facticidad significa la existencia del hombre. Pero, en el fondo, significa más todavía que eso. Yo he reflexionado sobre la etimología del término, pensando de dónde vendrá «facticidad». Es más que suficiente explicar su origen a partir de *factum*, «hecho». Y sin embargo, en el neokantismo el fundamento último del apriorismo fue el *factum* de la ciencia. Y eso ya no es suficiente.

Desde el punto de vista del origen del término, en la «facticidad» se trataría inicialmente de un problema teológico, planteado por la síntesis hegeliana de la fe y del saber. La Iglesia cristiana, frente a él, tuvo que insistir en la fe pascual, es decir, en el *factum* (en la realidad efectiva) de la Resurrección. La facticidad acentúa la realidad efectiva del hecho. Y, así, se convierte en una formulación desafiante para toda voluntad de entender, por ejemplo, a la manera en que en la obra *El ser y el tiempo* se habla del estado de yecto del *Dasein* («ser ahí»). Pertenece al existir humano el que uno venga al mundo y sea llamado al mundo, sin haber sido preguntado. En todo su «estado de yecto» (*Geworfenheit*), uno vive hacia su futuro, hacia el cual él se proyecta.

Con esto la hermenéutica se concentra en algo incomprensible. Sin embargo, esto se aplica siempre —de algún modo— a la hermenéutica. La hermenéutica es desafiada por lo incomprensido o lo incomprensible, y es llevada así al camino del preguntar y obligada a entender. Ahí no reside en absoluto ningún dominio anticipador de todo lo que tiene sentido. Sino que es un responder al desafío que se está renovando de que tendríamos que entender algo que no se entiende, que es sorprendentemente distinto, extraño, oscuro —y tal vez profundo—. Sin embargo, también esto minimiza todavía la paradoja que reside en la hermenéutica de la facticidad. Lo que se proyecta en cuanto al sentido no es tal cosa no entendida o tal otra, sino lo no entendido en absoluto, el *factum* de existir («ser ahí»), y más to-

davía la incomprensibilidad del no existir. Aquí llegamos a ideas del joven Heidegger, que le hicieron contemporáneo del efecto causado por Nietzsche y por la filosofía vitalista. Es la idea de que la vida no sólo se despierta y brota como una semilla y, por decirlo así, se mantiene abierta a todo ente, lo mismo que se abre una semilla hasta convertirse en flor y en fruto. Así la metafísica –con Aristóteles– concibió el *nous*, y Hegel el saber absoluto. Por el contrario, la vida es tal que crea constantemente encubrimientos y los erige en torno suyo. Hay una frase de Heidegger en la que han fracasado algunos desafortunados traductores de este filósofo, y también algunos intérpretes no muy impuestos: *Das Leben ist diesig* («La vida es brumosa»). Hay que entender algo de la navegación a vela y del mar, para comprender acertadamente esta frase. La palabra alemana *diesig* no tiene nada que ver con *dies hier* («esto aquí»). Sino que *diesig* significa «brumoso», «nebuloso». La continuación de la frase de Heidegger nos hace ver claramente que los intérpretes no la entendieron correctamente. En efecto, se sigue diciendo de la vida: «Se nubla constantemente a sí misma». Desde luego, la vida despierta es claridad y apertura hacia todo lo que es, y luego, de repente, todo vuelve a estar encubierto y oculto. De este modo llegamos sin cesar a un límite de toda apertura, la cual constantemente se retira. Como filósofo, Schelling designó tal límite con la expresión: *das Unvor-denkliche* («lo imposible de recordar», «lo que queda tan atrás, que es imposible ya de recordar»). Es una expresión alemana muy bella. Su encanto reside en que en ella se siente un soplo real de ese movimiento hacia adelante, que quiere siempre recordar y anticipar con el pensamiento, y sin embargo llega incesantemente a algo en lo que no se puede indagar por medio de representaciones o rememoraciones. Eso es lo imposible de recordar. Cada persona sabe algo de eso. El teólogo sabría decir de ello más cosas que yo. Aquí me acuerdo tan sólo de lo imposible que es de recordar la patria. Se trata de algo que nadie nos puede comunicar lo que es para una persona. ¿Posesión? ¿Pérdida? ¿Reencuentro? ¿Memoria y retorno al recuerdo? Todo ello son cosas imposibles de recordar que se van acumulando en la vida humana. Exigirán quizás un esfuerzo a nuestro entendimiento. Uno querría dejar al descubierto lo que todavía se halla en la oscuridad. Y, no obstante, se experimenta cómo ello se sustrae sin cesar y precisamente por eso está siempre

ahí. Eso precisamente lo conoce la hermenéutica de la facticidad. Tal hermenéutica no se atiene, evidentemente, a la curiosidad maníaca del orden con que el sistema de la filosofía se enseña en las cátedras. Se trata, a su modo, de un entender distinto –se trata de lo que la vida misma da a entender–. La hermenéutica de la facticidad se halla ante el enigma de que el *Dasein* («ser ahí») yecto al *Da* («ahí») se interpreta a sí mismo, se proyecta constantemente a sí mismo con respecto a posibilidades, con respecto a lo que viene y le sale a uno al encuentro. Heidegger tematizó este *als* («en cuanto») como el *als* hermenéutico. En realidad se trata de una traducción del griego –y con su salto volvemos a estar inmediatamente en nuestros comienzos–. Desde la fundamentación de la metafísica por Aristóteles conocemos ya ese *als* («en cuanto»): el «ente en cuanto ente» (*on he on*). Esto no significa el ente, sino el ser que es, y que es ello, desligado de todo –ora esto, ora aquello– lo que le pueda corresponder. Más tarde, el ser que así es independiente y está desligado de todas las posibles predicaciones o accidentes, se formuló mediante el concepto neoplatónico de «el absoluto». Heidegger buscó ya desde muy pronto la ayuda de Aristóteles para saber lo que el ser es propiamente. En uno de sus antiguos apuntes para las lecciones se hallan las siguientes palabras de Heidegger: «De retorno a A. desde la hermenéutica de la facticidad». Esta «A.» se refiere naturalmente a Aristóteles. Si se parte de la facticidad hermenéutica, es decir, de la autointerpretación del *Dasein* («ser ahí»), entonces se ve que el *Dasein* se proyecta siempre hacia su futuro y, en ello, es consciente a la vez de su propia finitud. Esto lo designó Heidegger en su famosa expresión del *Vorlaufen zum Tode* («correr al encuentro de la muerte») como la propiedad del *Dasein* («ser ahí»). El ser (*Sein*) en el *Da* («ahí») es, pues, *Dasein* («ser ahí») entre dos oscuridades, la del futuro y la del origen. Esto nos lo enseña la hermenéutica de la facticidad. Esta hermenéutica tiende al concepto radicalmente contrario al concepto hegeliano del espíritu absoluto y de su autotransparencia.

Lo que significa propiamente «ser», eso –a pesar de toda la densidad de la experiencia– es oscuro para todo aquel que se ha educado en el pensamiento del Occidente y en su horizonte religioso. ¿Qué es «ello es ahí» (*es ist da*)? Es el misterio del *Da* («ahí»), no del que es ahí, sino de que se es «ahí». Esto no significa el *Dasein* (la «exis-

tencia») del hombre, como en la expresión que habla de «la lucha por la existencia», sino quiere decir que en el hombre se abre el «ahí» (*Da*) y que, a pesar de toda la apertura, permanece a la vez oculto.

Ambas cosas las tematizó Heidegger en los famosos estudios sobre el concepto de la *aletheia* como desvelarse y como encubrirse. La tendencia del *Dasein* («ser ahí») al encubrimiento es la que plantea especialmente la tarea de la hermenéutica. La hermenéutica tiene que destapar y dejar al descubierto aquello en lo que siempre tropieza la voluntad de entender. Esto significa «destrucción» y no quiere decir en el lenguaje del siglo XX lo que nuestros traductores ingleses y franceses tienen en su mente, a saber, que eso es destructivo; que demuestra destrucción y nihilismo. No, sino que es un desmontaje para dejar al descubierto³. Es algo que va dirigido contra el encubrimiento y que se propone dejar al descubierto lo que se hallaba encubierto. Ahora bien, el encubrir acontece en toda autointerpretación del *Dasein* («ser ahí»). Cada *Dasein* se entiende a sí mismo desde su entorno (o «mundo circundante») y desde su vida cotidiana, y se expresa en la forma lingüística en la que se mueve. Por eso, hay encubrimiento siempre y por doquier; y hay siempre destrucción de ocultaciones.

Pero llegamos así a un sentido técnico más estricto de destrucción, que determinó muy extensamente los comienzos filosóficos de Heidegger. Él nos mostró cómo hay que ejercer una destrucción en los conceptos en que solía pensar la filosofía contemporánea. También eso era destrucción, y también eso sucedió para dejar al descubierto. ¿Qué es la «conciencia» en general? Esto nos lleva de Hegel y Kant a Leibniz y Descartes, a la Escolástica tardía, al neoplatonismo cristiano y al platonismo pagano y finalmente a Aristóteles, a Platón y a Parménides. Cuando Heidegger —en este contexto— habla de destrucción, tiene a la vista sobre todo a Aristóteles, y principalmente al Aristóteles interpretado tomísticamente, en quien él se había formado. Pero en ese momento, al comienzo de los años veinte, logró salir a la luz el genio de su propio pensamiento, y regresa entonces a nuevos estudios sobre Aristóteles. En ese momento descubre que también en Aristóteles puede encontrarse una autointerpretación original del *Dasein* humano, aunque no se lo reconozca en

3. Sobre ello se habla más extensamente en *Destrucción y deconstrucción, en Verdad y método* II, Sígueme, Salamanca 42000, 349-359.

seguida en la *Física* y en la *Metafísica* aristotélica, las cuales tuvieron ambas, como es natural, una importancia central para la historia de la metafísica. Heidegger se refiere evidentemente en el mencionado apunte «De retorno a Aristóteles», a que él quería aprender de la autointerpretación del *Dasein* que él encontró en Aristóteles, y de la grandiosa disciplina del pensar que halló igualmente en él. Y, así, comenzó con la *Retórica*. Le pareció importante el libro segundo de la *Retórica* para el significado que los «encontrarse» (*Befindlichkeiten*) tienen para el *Dasein*. Luego vino el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*, la doctrina acerca de la *phronesis*, de la cual yo mismo saqué tanto provecho, más tarde. Heidegger vio también en el antiguo programa la lucidez del *Dasein* y buscó desde allí el acceso a la metafísica, y emprendió la tarea de hacer que ésta volviera a la vida desde su lejanía escolástica. Así lo vio Heidegger mismo, y por eso trató él de ver con ojos aristotélicos el *on he on*, el ente en cuanto ente, la «cuestión del ser». Y esto significa que lo hizo con una contraposición a Platón, que quizás se base en una cuestionable construcción. Pero la cosa, en el fondo, es correcta: todo lo que es «ser», tiene que ser motricidad, la cual pertenece al ser. Nadie puede poner en duda que nosotros, en nuestro entorno, vemos un ente movido en su motricidad. Y, así, Heidegger, en los primeros proyectos de 1922-1923 con Aristóteles, intentó ya representarse el ser supremo como motricidad, tendiendo con ello a un concepto de Dios cuya esencia es motricidad y lo que hace que todo ente sea un ente presente. A partir de ahí se comprende que, bajo el signo de Aristóteles, en la historia de la Iglesia cristiana la herejía panteísta haya desempeñado siempre un papel. Eso no tiene nada de extraño, no tanto en lo que respecta a la descripción aristotélica de Dios como el primer motor inmóvil, sino más bien en cuanto a que la divinidad de Dios se mantiene en la motricidad del constante percibir todo lo que es (es decir, todo lo que se halla presente). De este modo Heidegger se interesó también por Sigerio de Brabante y, en cuanto llegó a Marburgo, las primeras obras que procuró adquirir fueron *Les philosophes belges*, de Mandonnet, juntamente con la *Summa* de Tomás de Aquino.

Ahora tenemos que dar un paso adelante para ver cómo el comienzo griego se transformó —a través de una larga historia del pensamiento— en un marcado tema fundamental de la ontología y fue denominado metafísica partiéndose de la *Física* de Aristóteles. Lo

que aquí quiere decir la física, no es que algo se encuentre en movimiento, sino que algo sea tal que en sí mismo se halle en estado de motricidad (en virtud de la *arche* de la *kinesis*). Para ello tenemos que separarnos por completo del concepto de movimiento de nuestra física. Ésta prescinde enteramente de qué es lo que en cada caso allí se mueve, y de esta manera, a base de las relaciones de lugar, tiempo y velocidad, obtiene los principios de la mecánica que corresponden al movimiento como tal. Por tanto, la física de Galileo abstrae por completo de lo que en cada caso allí se mueve. Recordemos las experiencias de nuestros años de colegio. En la clase de física se nos enseñó que una pluma de ave, en un vacío prácticamente total, cae casi con la misma velocidad que un trozo de plomo. Por el contrario, la motricidad significa no sólo algo así como este proceso de la caída como tal, sino principalmente el ser de la *vis motrix* del ente vivo. Esto lo utilizó Heidegger para análisis profundísimos, que conocemos por su estudio de 1939 acerca del libro segundo de la *Física*⁴. En el fondo, este trabajo estudia ya la conexión entre el tiempo y el ser. Así que, en cierto sentido, la *Física* aristotélica fue la obra más importante de Aristóteles. En él se hace visible el «ahí» (*Da*) del ser (*Sein*) en el carácter fundamental de la motricidad pura —y precisamente por este medio se encubre ese «ahí»—. En el milagro enigmático del estar despierto intelectualmente reside el que el ver algo y el pensar algo no sea movimiento que nos lleve de algo hasta su fin. Sino que el que mira algo, entonces es cuando lo ve bien, y cuando el pensamiento se dirige hacia algo, entonces es cuando se piensa bien sobre ello. Por eso, la motricidad es un mantenerse-en-el-ser, y a través de esa motricidad del humano estar despierto sopla todo el aliento de vitalidad que hace que uno esté constantemente abierto para un nuevo percibir. Éstos son rasgos fundamentales del «ahí» (*Da*), que se pueden mostrar en las categorías y conceptos con los que Aristóteles trabajó primeramente en la *Física*. Entre estos conceptos se cuenta el concepto de *energeia*, el ser-en-el-trabajo (o una pieza en trabajo). Lo acabado se llama entonces *telos*, y de hecho la distinción suprema de la naturaleza viva es la de tener motricidad en sí misma (es ya enteramente viva, tiene su *telos*). Para los griegos, hábiles en las artes, y para sus habilida-

4. *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*. Aristoteles, *Physik B*, 1. El escrito puede verse ahora en *Wegmarken*, Frankfurt 1967;= *Gesamtausgabe* IX, Frankfurt 1976.

des, existía tan sólo verdaderamente lo que estaba completamente terminado, y existía tan completamente como lo que siempre es o lo que, siendo así, se elabora a sí mismo constantemente. De este modo, la *Física* aristotélica conduce a la ontoteología. Cuando Heidegger planeaba sus esbozos sobre la metafísica de Aristóteles, estaba embebido plenamente de la idea de que el «ser» (*Sein*) –sea vivo o no–, según su sentido interno, es motricidad, se halla en movimiento, es decir, es *energeia* del *dynamei on*. Aristóteles, siguiendo el pensamiento de sus predecesores, había elaborado los medios conceptuales que eran capaces de decir lo que quiere decir el ser que, a pesar de la constante alteridad, está en movimiento.

Cuando Heidegger profundizaba en estas cosas, lo hacía evidentemente con una finalidad última puesta en la crítica de la teología. Por eso, en mi estudio introductorio sobre los escritos antiguos de Heidegger, escogí el título: *Heideggers «teologische» Jugendschrift* («El escrito ‘teológico’ de Heidegger durante su juventud»)⁵. Esto alude a los escritos teológicos de Hegel durante su juventud, a propósito de los cuales los entendidos afirman con toda razón que propiamente había poca teología en ellos y que eran más bien un tratado político. En el caso del escrito «teológico» de Heidegger durante su juventud no se trata tampoco –por lo que se ve– de teología, sino que se trata de Aristóteles.

Y, sin embargo, era en el fondo una crítica teológica a la que Heidegger tendía como pensador angustiado cristianamente. Movido por este interés, dio tanta fuerza a Aristóteles, y trató de entenderlo desde los impulsos fundamentales del existir (*Dasein*) humano, tal como Aristóteles entendía el ser del hombre en su *Retórica* y en su filosofía práctica. Heidegger quería examinar si la metafísica aristotélica, y su pregunta que interroga acerca del ser, satisfacía a lo que él mismo buscaba. No es evidentemente lo que nosotros buscamos, cuando, como personas que hemos tenido una educación cristiana, nos vemos confrontados con el pensamiento primordial de la Encarnación –algo que no debe confundirse en absoluto con la *parousia* en la que (según los griegos) los dioses se manifestaban a los hombres–. ¿Cómo habrá que abordar el misterio de la Trinidad, al que Agustín sólo se atrevía a acercarse sirviéndose de prudentes analogías? Son cosas misteriosas de índole enteramente distinta, a la altu-

5. En «Dilthey-Jahrbuch» 6 (1989) 228-234.

ra de las cuales no estamos nosotros como pensadores, y que no somos capaces de comprender con las categorías de la física y de la metafísica aristotélicas, y menos aún con las de la ciencia moderna. Por eso la disputa sobre la Santa Cena entre Lutero y los demás reformadores es una expresión simbólica vigorosa de la dificultad conceptual para dominar con el pensamiento el mensaje de salvación que la Iglesia cristiana proclama. El regreso de Heidegger a la metafísica aristotélica debe entenderse como un regreso con intención de hacer crítica de la teología. Esto es casi tan desafiante como desafiante es el lema manuscrito que se hallaba al comienzo de su programa. En él se dice que, con su recepción de Aristóteles, él tomó prestada de la teología cristiana una conceptualidad y, por cierto, una conceptualidad que no es apropiada para expresar aquello que interesa en la fe en Cristo.

Ahora hay que hacer ver claramente que todos nosotros no nos encontramos ya en los comienzos griegos. El reencuentro con Aristóteles y con todo el pensamiento cristiano, que durante siglos dominó la historia de Occidente, no altera el hecho de que nos hallamos irrevocablemente marcados por nuestra propia herencia occidental. Es cierto que ahora sale a la luz el que esas tradiciones del pensamiento son encubrimientos frente a los comienzos originales. Pero incluso todo encubrimiento tiene su función vital. Eso lo sabemos todos. ¿Qué sería la vida sin el olvido? Y, sin embargo, nos hallamos ante la tarea de eliminar de nuestro pensamiento los encubrimientos, de retornar a las experiencias originales y de elevarlas a la categoría de concepto. Para ello nos servirá de modelo el pensamiento griego. Las experiencias originales del pensamiento griego han entrado —de manera apropiada y, sin embargo, impensada— en la cultura científica de nuestra actualidad. Fue preciso el arte refinado del pensamiento de Hegel para lograr cierta reconciliación entre la Ilustración moderna y el mensaje cristiano. Heidegger vio en Hegel al último griego. Pero, en nuestra confrontación con la Ilustración moderna, ¿de qué nos servirá la simple mediación dialéctica? Esto lo tuvo bien presente Heidegger, durante los últimos años de su vida, y ciertamente también en aquel viaje a Grecia por el Mar Egeo, en el que de la niebla de la mañana emergía una isla. En aquella ocasión me escribía: «Seguimos sin representarnos a los griegos de manera suficientemente griega». ¿Qué era para los griegos el «ser» (*Sein*)? El ser es «manifestación».

¿Qué quiso decir con esto? ¿Que olvidamos constantemente la *lejanía* en que nos encontramos de ellos? ¿O que, al seguir siendo conscientes de ella, vamos adelante por nuestro propio camino? ¿El recuerdo de la experiencia que Hölderlin tuvo de lo divino en la naturaleza y en la historia? Tal debió de ser el pensamiento de Heidegger.

Durante su juventud, él seguramente no había pensado todavía que también a él le faltaría la recta conceptualidad para la tarea de su vida hasta que le llegó su fin. Lo declaró él mismo más tarde, cuando hablaba de la superación de la metafísica o del lenguaje de la metafísica y sobre la transición en que nos encontrábamos. El lenguaje de la metafísica, para él, era algo en lo que recaemos sin cesar—incluso él mismo—. Heidegger lo confesaba así constantemente en sus escritos y, a pesar de todo, nos lo hacía sentir a los demás, principalmente por medio de sus propias audacias lingüísticas. Él sabía que el lenguaje nos lleva como un elemento. Y, no obstante, él se vio forzado a menudo con violencia a volverse contra sí mismo.

En realidad, ¿qué es el lenguaje de la metafísica? ¿Qué quiere decir en esta ocasión «lenguaje»? A menudo no pude seguir las violencias del lenguaje de Heidegger ni sus violentas interpretaciones y, sin embargo, me esforzaba en seguir desarrollando el impulso recibido de Heidegger. No intenté recorrer paso a paso el camino, como si fuera un camino sancionado, sino que empleé a fondo todos los esfuerzos hermenéuticos para entrar en diálogo con Platón y Plotino, con Agustín de Hipona o con Tomás de Aquino o con cualquiera, a fin de participar en nuestro empeño por hallar el lenguaje correcto para lo que se buscaba. Ciertamente, todos nos hallamos en la diferencia ontológica, y a partir de ella no podremos o no querremos jamás superar pensando la diferencia que existe entre lo divino y lo creado. A esa tentación gnóstica se expuso Hegel audazmente, sin caer en ella. No era el camino de Hegel el que Heidegger seguía. Este último sacó su orientación de la expresividad poética de Hölderlin. A pesar de que él no podía reclamar para sí la cercanía a la palabra poética, sin embargo no hizo que el lenguaje dialéctico conceptual se convirtiera en la tentación.

He tratado de seguir las indicaciones dadas por Heidegger para el camino. Lo que yo entendí de los antiguos textos, he intentado mantenerlo siempre presente, no —ciertamente— en las palabras de esos

textos, sino en nuestras palabras, aunque tal cosa la consiguiera sólo aproximadamente. Pero aquí se trata, además, de otra cosa distinta. Recordamos de nuevo las profundísimas ideas de Heidegger, que le unían, por ejemplo, con Hamsun como poeta contemporáneo y que sobre todo le enfrentaban constantemente con Nietzsche. No se trata únicamente de que, en la conciencia, se active siempre al mismo tiempo la represión. Ciertamente hay que llevarlo a la claridad, y que con ello hay que mantener otras cosas a un nivel inferior. Pero lo que se mantiene a un nivel inferior, no deja ya sencillamente de estar allí. Es bien conocido el tema del sueño en el psicoanálisis, y es tan sólo un débil testigo de la violencia de la estructura pulsional, por la cual hemos de vivir constantemente. Nuestro pensamiento y nuestras ideas preconcebidas están amenazadas constantemente de sucumbir al *désir*. Y, así, no podemos ocultarnos lo difícil que es y lo imprescindible que es el vivir en diálogo. No intentamos únicamente el diálogo para entender mejor al otro. Sino que nosotros mismos nos hallamos amenazados por la rigidez de nuestros conceptos cuando queremos decir algo y el otro ha de percibir lo que decimos. Mis propios ensayos de pensamiento están guiados, además, por otra evidencia. No es que no entendamos al otro, sino que no nos entendemos a nosotros mismos. Precisamente cuando tratamos de entender al otro, tenemos la experiencia hermenéutica de que tenemos que romper en nosotros una resistencia, si es que queremos escuchar al otro como el otro que es. Esto es realmente una radical nota básica de todo existir humano, y es algo que domina incluso lo que solemos llamar nuestra autocomprensión. Lo que en el siglo XVIII denominábamos «amor de sí mismo», hoy día lo llamamos «narcisismo». De cualquier modo que tratemos de vincular las opiniones modernas con las ideas ya un tanto antiguas, una cosa está clara en cualquier caso, y es que el lenguaje mismo es una forma de la vida y —al igual que la vida— es brumoso y se envuelve constantemente en neblina. Así que constantemente nos movemos, tan sólo durante un instante, en una niebla que se ilumina y que nos envuelve de nuevo, cuando buscamos la palabra correcta. Se vive más fácilmente, cuando todo transcurre según los propios deseos. Y, sin embargo, la dialéctica del reconocimiento exige que tal cosa no sean laureles baratos. Eso lo experimentamos en la resistencia que sentimos, cuando hemos de permitir que el otro esté contra

nosotros. El ser conscientes de ello nos ayudará sobre todo para llegar a las realidades mismas, por encima de nuestras ideas preconcebidas, y para vernos cuestionados finalmente a nosotros mismos. ¿Y por quién mejor que por el otro que persiste en sí mismo? Y, así, querría terminar con unas breves palabras de Kierkegaard, que aclaran de manera especial este punto y que pretenden justificar el sentido más profundo de mi insistencia en el diálogo, en el cual es donde únicamente el lenguaje se mantiene vivo. Es el título de un discurso que Kierkegaard escribió en una ocasión: «Sobre lo edificante que hay en la idea de no tener razón nunca en contra de Dios».

IV

Hans-Georg Gadamer en diálogo

Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer y se da fe de su recepción histórica ¹

Jean Grondin: Señor Gadamer, usted puede mirar atrás y ver el largo camino que ha recorrido su pensamiento. Su maestro Martin Heidegger dijo una vez que cada pensador, durante toda su vida, persigue una sola idea, se dirige hacia una estrella. Aunque usted mismo quisiera rechazar esa manera de hablar y, por modestia, no pretendiera ser un pensador de categoría comparable, a mí me gustaría preguntarle en primer lugar, volviendo la mirada atrás y yendo, si es necesario, hasta los comienzos mismos, en qué ha consistido su pensamiento básico, su pregunta guía. ¿O cree usted que esta pregunta carece de sentido?

Hans-Georg Gadamer: ¡No! La pregunta está, seguramente, muy bien fundada, porque, al final de una vida un tanto larga, se hacen conscientes algunas estructuras que parece que uno no había proyectado en absoluto como tales. En mi caso, la cuestión depende seguramente de que procedo de un ambiente científico, pero desde un principio me sentí atraído por el arte, sin que esto desempeñara un gran papel en casa de mis padres o en los estudios cursados en el bachillerato. Pero, de todos modos, yo tuve desde muy pronto una gran sensibilidad hacia las grandes obras literarias. Me acuerdo de que en época muy temprana yo leía principalmente a Shakespeare y me gustaba mucho ir al teatro y que, desde mis tiempos de bachillerato, sentía gran afición por la lírica, y ya entonces experimentaba el hechizo de los versos de George. Durante el último año de la guerra empecé a cursar estudios superiores y acogía los estímulos recibidos en las aulas, donde estudiaba germanística, historia universal e historia del arte. Por aquel entonces no sentía inclinación alguna a estudiar

1. El diálogo con el editor de esta obra tuvo lugar los días 3 y 24 de mayo de 1996. El texto fue revisado y completado varias veces por Hans-Georg Gadamer.

filosofía clásica. Esta faceta de mis estudios académicos se desarrolló en circunstancias difíciles. Eran los últimos años de la primera guerra mundial, en los que sólo profesores ya bastante mayores impartían esta asignatura, de tal modo que me gustaba, sí, estudiar griego y latín, pero sin sentirme tan atraído por estas asignaturas como me sentía atraído por Shakespeare y, en general, por el teatro de los autores clásicos y de los modernos. Por eso, cuando en 1918 fui a la universidad de Breslau, no escogí –por desgracia– tener como profesor al filólogo clásico Wilhelm Kroll, que a la sazón enseñaba aquella asignatura. En la universidad, los estudios de germanística fueron para mí una decepción, al observar que lo único que interesaba era la lingüística, y no lo que se transmitía a través del lenguaje. Así que, cuanto más insatisfecho me sentía, más trataba yo de formularme mis propias preguntas. Y para ello, naturalmente, de lo que más provecho sacaba era de mis relaciones con la filosofía. De este modo llegué a intentar principalmente la presencia de lo que a mí me parecía ser importante y, por tanto, verdadero, frente a la exigencia excesiva de poner eso al descubierto por medio de un planteamiento puramente histórico. Así que yo respondería a la pregunta que usted me ha formulado, diciendo que lo que desde un principio me interesó fue lo siguiente: el estudio de la filosofía debía ser más que una reflexión sobre las ciencias. Tenía que ser también la experiencia del arte y el deseo de poner al descubierto su cercanía con respecto a los problemas filosóficos. Ésta siguió siendo en el fondo mi tarea, aunque –claro está– a través de largos rodeos.

JG: Su filosofía, indudablemente, está asociada con la palabra clave «hermenéutica». Hasta Heidegger dijo una vez en una carta: «La filosofía hermenéutica, ¡ah!, eso es cosa de Gadamer»². ¿Hasta qué punto la filosofía hermenéutica es cosa de usted, y no de Heidegger, y ¿cómo es posible hacer que un profano –siempre se es profano en cuestiones de filosofía– entienda lo que es la hermenéutica?

HGG: Desde luego, las palabras que Heidegger dijo acerca de mí son tan ambiguas, se hallan tanto entre la crítica y el reconocimiento, como todo lo que él solía decir en tales ocasiones. Son palabras de crítica, por cuanto yo, en mis trabajos filosóficos, defendía la her-

2. Carta de Martin Heidegger a Otto Pöggeler, del 5 de enero de 1973, citada en: O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg-München 1983, 395.

menéutica como cosa mía, mientras que el posterior Heidegger abandonó el uso de este término, que anteriormente le había resultado familiar por sus estudios teológicos. Claro que la hermenéutica había sido hasta entonces una mera ciencia auxiliar, principalmente para los teólogos y los juristas. Pero en Heidegger la hermenéutica era un desarrollo, que a mí me parecía convincente, de la fenomenología hasta llegar a una fenomenología hermenéutica. Finalmente, cuando este concepto de la hermenéutica se llenó para mí de contenido propio, llegué a ser plenamente consciente –no obstante– de que tenía siempre a la vista al Heidegger de los últimos tiempos, claro que sin adherirme al uso del término «vuelta» (*Kehre*). Por este camino llegué a tener conciencia clarísima de que las cuestiones de filosofía que Heidegger desarrollaba en su crítica de la tradición metafísica, llegarían a ser convincentes, cuando uno llegase hasta el otro a quien está dirigiendo la palabra. Así explicaría yo también la razón de que yo aceptara tan de buen grado la resistencia contra la idea de expresar el concepto de hermenéutica en el título, manifestada por el editor que entonces iba a publicar mi obra. Para mí no se trataba a la sazón de una teoría de la ciencia ni de una teoría de las ciencias del espíritu. Sino que, lejos de eso, yo quería mostrar que en las ciencias del espíritu no sólo desempeñan un papel la ciencia y el método, sino también y principalmente la presencia misteriosa que una obra de arte posee y que poseen también las cuestiones (que se renuevan sin cesar) de la metafísica y de la religión.

JG: Usted ha aludido a que el editor que iba a publicar su obra puso objeciones al título original: *Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* («Fundamentos de una filosofía hermenéutica»). A continuación se decidió usted por el título *Wahrheit und Methode* («Verdad y método»). Pero en 1986 el título *Verdad y método* no sólo abarcaba los «fundamentos» de 1960, sino también un segundo volumen (que se titulaba también *Hermeneutik II*) y que contenía los preliminares, los complementos y las ampliaciones del primer volumen. [La obra se publicó en traducción española con el título: *Verdad y método II* (Salamanca 42000).] ¿Qué pretendía usted con esta ampliación del título «Verdad y método»?

HGG: Por mi parte, yo veía así las cosas: me sentía principalmente como un fenomenólogo para quien las cosas mismas y el «mundo de la vida» son la finalidad, y no –como para el neokantis-

mo— el *factum* de la ciencia. Finalmente, lo que más me atraía de Heidegger era lo mucho que él se acercaba a las cosas, de manera que uno pudiera palparlas. Ésta fue la razón de que más tarde me ocupara preferentemente de la filosofía griega, ya que el latín había coloreado la totalidad del lenguaje conceptual en todas las lenguas de la cultura moderna e imponía así a la fuerza decisiones previas de carácter filosófico. Por el contrario, entre los griegos podía uno remontarse a la experiencia cotidiana del mundo. Esto me condujo al conocimiento del papel global del lenguaje. Claro que yo era consciente, y con esto paso a responder a su pregunta, de que la tercera parte de *Verdad y método* era tan sólo un esbozo y no decía todo lo que yo quería verdaderamente expresar. Por tanto, podía uno hacerse eco de aquella bonita ocurrencia de Marquardt, que decía en plan de chiste que en la exposición de la tercera parte de *Verdad y método* se podía sentir que en la hermenéutica, en vez del ser-para-la-muerte, se trataba del ser-para-el texto. En realidad yo quería mostrar que en los textos se obtienen experiencias que tienen que ver mucho más con el arte, con la religión y con la filosofía que con la ciencia.

JG: Su hermenéutica, y me refiero principalmente a *Verdad y método*, ha provocado numerosas reacciones críticas, de las que no puede prescindirse ya al estudiar la eficacia histórica de esta obra. Sería ocioso volver a objeciones específicas. Así que me limitaré aquí a algunos temas y réplicas de fondo. Desearía mencionar tres de esas palabras clave, que se refieren respectivamente a cada una de las tres partes del conjunto de temas que se estudian en *Verdad y método* (historia, arte y lenguaje). Las palabras clave, no formuladas demasiado bien, que se refieren a pasajes críticos de sus tesis principales, son: esteticismo, relativismo y lingüisticismo. Bajo el término de esteticismo se oculta la sospecha de que usted, a fin de cuentas, patrocina una concepción estética de la verdad. Usted critica, sí, la «conciencia estética», porque prescinde de la exigencia de verdad que hay en el arte. Pero los factores de la verdad a los que usted se refiere, los formula usted al final de *Verdad y método* con ayuda del concepto de lo bello y de la metafísica platónica de la luz. Entonces surgió la objeción de que la verdad se entendía aquí en sentido puramente estético.

HGG: En primer lugar, hay que tener bien presente que yo, al final de *Verdad y método*, me refiero al concepto de lo bello, teniendo

a la vista el concepto griego del *kalon*, y esto incluye la inseparabilidad entre lo bueno y lo bello. Esto es lo primero que desearía decir.

Y luego añadiría: se trata de algo muy diferente de una estetización, porque yo enfoco toda la cuestión precisamente desde el arte y no desde la estética. Entonces yo hablaría, más bien, de la trascendencia que sobrepasa toda experiencia que se tiene en la vida. Fijémonos, por ejemplo, en la ingratitud, en la falta de gratitud. ¡La vemos muy bien en el *Rey Lear*! Es lo que pensó también Aristóteles, cuando afirmaba que la poesía es más filosófica que la historiografía. Pues la poesía expresa verdades permanentes. La historiografía trata de cosas, tal y como han ocurrido realmente; en cambio, la poesía muestra cómo sucede siempre.

A su tiempo, yo liberé a la primera parte de la *Crítica del juicio*, de Kant, de la distorsión que veía en ella la posibilidad de caracterizar el arte mediante el concepto de la «complacencia desinteresada». Parecía que, en la evolución de las cosas seguida en nuestro siglo, lo que se buscaba en el arte no era otra cosa que una complacencia desinteresada. Frente a esto yo traté de mostrar lo que, desde luego, no se percibe aún de manera universal, y es que Kant, al finalizar la cuestión sobre la estética, es cuando busca la transición al arte. Es un error y un abuso de la *Crítica del juicio* el pensar que en esta obra Kant quiso hablar en favor del arte sin objeto. Se desconoce entonces que puede existir también el arte moderno y el arte postmoderno y no la simple decoración. Esto era a mis ojos un malentendido. Por eso, más tarde, en *Verdad y método II*, recogí ya el estudio (1983) titulado: *Texto e interpretación*, para mostrar la orientación de mis estudios ulteriores.

Por tanto, la finalidad de mis estudios críticos sobre la estética era la liberación de todo simple historicismo. La historia del arte, bajo el signo del historicismo, se había convertido finalmente –en mayor o menor grado– en la iconografía.

JG: ¿Y cómo el arte trasciende el historicismo?

HGG: Me parece convincente el que una obra de arte se resista a toda transformación en otra forma de enunciado. Por tanto, como filósofo, uno defiende aquí una especie de experiencia que no puede sustituirse por ningún arte de manejar conceptos. Así, pues, este sentido de trascendencia significa que aquí está desencaminada toda precisión que pueda intensificar. Una obra de arte es buena o mala,

poderosa o débil. Pero lo que en ella se experimenta es una presencialidad específica. A esto es a lo que yo llamo aquí trascendencia.

JG: Con la palabra clave relativismo se piensa especialmente en la rehabilitación que usted hace de prejuicios como condiciones del entender. Usted eleva la historicidad a la categoría de principio hermenéutico. ¿No será esto por necesidad un relativismo histórico?

HGG: No existió la palabra «relativismo», mientras no hubo duda de la verdad absoluta que debiera encarnarse en la metafísica. Bajo la reserva tácita del relativismo de la experiencia, el neokantismo se esforzó especialmente por mantener libre de la historia al apriorismo. Esto era lo que se entendía por *a priori*. En la filosofía de nuestro siglo y especialmente en las grandiosas proyecciones de Fichte y de Hegel, se trata del saber absoluto. Pero para un ser finito no hay saber acerca del absoluto. Lo que nosotros, en el sentido de *science* («ciencia»), denominamos *Wissenschaft* («el saber», es decir, «ciencia»), son en realidad ciencias experimentales —con excepción de la matemática y de la lógica—, y las ciencias experimentales no pueden ser saber absoluto. Me parece a mí que la respuesta correcta a la objeción de relativismo es que la filosofía griega denominaba «ciencia» [es decir, «saber»] únicamente a la matemática, y en cambio a todo el mundo de nuestra experiencia lo situaba en el ámbito sin fronteras de la lingüisticidad y de la retórica. En él no todo se puede probar, ni mucho menos. De su orientación hacia lo creíble, depende lo que haya de aceptarse como verdadero.

En realidad, esto aparece ya en el *Fedro* y en el *Filebo* de Platón. Y lo mismo lo expone luego Aristóteles detalladamente en lo que respecta a la ética, afirmando que para ella el concepto de verdad que es propio de la matemática, no tiene validez alguna. En la matemática y en sus necesidades lógicas, todo depende de que se encuentren las demostraciones adecuadas. Pero para el ser y el obrar de los hombres no puede exigirse la precisión de la matemática. Esto no quiere decir que en la ética no se trate de verdades, pero en ella —claro está— no hay demostraciones de fuerza concluyente. En la retórica no hay silogismos, sino el *enthymema* [lo que es digno de consideración]. En ella se trata de lo que es creíble, y esto se aplica a todos los conceptos acerca de lo verdadero, que conocemos en la concepción clásica de la retórica. Se dice incluso de la física, en la medida en que se trate del mundo sublunar, que en ella suceden

también cosas accidentales. En realidad, Aristóteles obliga con ello a un concepto sumamente estricto de la *episteme* como ciencia: un concepto que sólo puede aplicarse a la matemática. Tan sólo en ella hay verdaderas demostraciones, y tan sólo en ella no puede haber excepciones.

Por tanto, el terreno de las ciencias del espíritu debiera distinguirse preferiblemente con el viejo concepto de la retórica, en la cual se trata de enunciados dignos de crédito y no de demostraciones concluyentes. Esto se aplica tanto a las investigaciones históricas como a las ciencias jurídicas o a la teología, y lo mismo habrá que decir de la experiencia del arte. En ellas podrá haber mucho saber y mucha ciencia, pero nada de eso afecta al arte como enunciado.

JG: Usted destaca en su enfoque la estructura previa del entender e insiste, al mismo tiempo, en una justificación por las cosas mismas, tal como la denomina la consigna fenomenológica que se encuentra en Husserl y en Heidegger. ¿Cómo pueden compaginarse estas dos cosas: la precedencia estructural del juicio preconcebido y la justificación por las cosas mismas? ¿No excluye una cosa a la otra?

HGG: Sí, si pudiéramos descartar por completo nuestros juicios preconcebidos. Pero nuestros juicios preconcebidos se definen precisamente por el hecho de que nosotros no somos conscientes de nuestros juicios preconcebidos.

JG: Pero ¿qué significan entonces las cosas mismas?

HGG: Hay que tener ideas claras de lo que «las cosas» significan realmente. La cosa es siempre la cosa debatida. Esto no debiéramos olvidarlo nunca nosotros, que somos personas que nos equivocamos, y ahí radica nuestro empeño por superar nuestros juicios preconcebidos. A la cosa misma, la denominó también Husserl el objeto intencional. Y me acuerdo cómo Heidegger preguntaba, en el *Proseminar* (o «Seminario para estudiantes incipientes») de Friburgo, qué era propiamente el objeto intencional. La audaz anticipación que él mismo daba como respuesta a esta pregunta, decía que el objeto intencional era el ser —evidentemente en oposición al ente—. Cuando Heidegger habla de la cosa misma y del fenómeno que se muestra, entonces él piensa en la destrucción de lo que encubre, y en ello se encuentra implícita toda la substrucción temporal e histórica. El descubrimiento de los juicios preconcebidos, que debe conducir a que el ser se muestre, es una conclusión del análisis de la temporalidad

en la obra *El ser y el tiempo*, de Heidegger. Los juicios preconcebidos, en virtud de los cuales uno juzga, no son conscientes para nosotros, ni mucho menos. Por eso, la cosa es siempre una cosa debatida. Aquello sobre lo que se disputa, cuando uno se refiere a la cosa, es el pensamiento imaginado, y lo que se trata es de defender la alteridad. Hacia esta finalidad tiende especialmente el que tú y yo discutamos en una conversación. Pues lo que interesa es que el otro, desde los juicios preconcebidos que son inconscientes para él, participe también en la conversación. Esto forma parte de una conversación fructífera. Si no escuchamos con aquella benevolencia que sabe reconocer al otro en lo que él piensa, entonces somos sofistas. Esto es, desde luego, lo que se quiere dar a entender en nuestra manera de hablar, cuando nos referimos a la sofística. El sofista no quiere en absoluto entender, sino que lo que quiere es seguir teniendo razón. Lo que aquí se entiende por sofística es el carácter ficticio de tales refutaciones.

JG: En la tercera parte de *Verdad y método* se trata de la dimensión universal de la lingüisticidad, que de este modo deja al descubierto una dimensión ontológica de la hermenéutica. Aquí aparecen el ser, el entender y el lenguaje como enteramente entreverados. Y, así, muchos han interpretado esto en el sentido de panlingüisticismo. Sobre todo, a ello los sedujo la famosa fórmula, que es seguramente la frase más citada de su obra: «El ser que puede entenderse es lenguaje». ¿Qué quiere usted dar a entender con esta fórmula?

HGG: Quiere decir sobre todo una cosa: el ser que puede experimentarse y entenderse, significa: el ser habla. Tan sólo a través del lenguaje, el ser puede entenderse. La formulación citada tiene, ciertamente, algo así como colores cambiantes, pero una propiedad de los enunciados especulativos es que lleguen a hablar desde diversos ángulos. Esta experiencia se tiene a menudo en la vida práctica, cuando, según en la forma en que uno pregunte qué es lo que se piensa, o según sea el que pregunte, uno responde de manera un poco distinta. Esto me parece a mí que no necesita crítica, sino que corresponde exactamente a lo que en la retórica de Aristóteles se denomina *enthymema*. En esto se expresa un volverse hacia el otro: algo que distingue a la verdadera retórica. Un volverse hacia el otro, en la retórica, no es —como tal— una conclusión convincente, pero no por eso carece de sentido ni carece tampoco de fuerza convincente

ni de pretensión de estar diciendo la verdad. En efecto, toda locución es tal, que lo que se quiere dar a entender se muestra desde distintos lados y se refleja, por tanto, de diversas maneras. Éste es el sentido de la conclusividad que expresa algo que tiene fuerza para convencer, sin ser una demostración terminante.

Ofreceré un ejemplo: Heidegger dice en una ocasión: «El lenguaje habla». Debo confesar que me resistí durante mucho tiempo a la forzada paradoja de esta formulación. No terminaba de gustarme, y pude experimentar cómo los más fieles discípulos de Heidegger se disgustaban de que Heidegger hubiera dicho tal cosa. Estaría claro que el hombre hablante en cada ocasión es quien habla. Pues bien, entretanto comprendí lo que Heidegger quería decir, cuando afirmó que el lenguaje habla. Naturalmente, hay una persona que habla, pero esa persona no deja de estar coartada por el lenguaje, porque no siempre es la palabra correcta la que se le ocurre. La hermenéutica consiste en saber cuánto es lo que se queda sin decir, cuánto es lo que, por el concepto moderno de la ciencia, se escapa casi por completo a nuestra atención. Por eso, yo designé precisamente como la esencia de la conducta hermenéutica el que nunca debe uno reservarse la última palabra.

JG: Si entiendo bien, usted realza así los límites del lenguaje, mientras que en *Verdad y método* se recibe la impresión contraria, a saber, que el universo del lenguaje no tiene límites.

HGG: ¡No! ¡Yo no he pensado eso ni he dicho que todo sea lenguaje! El ser que puede entenderse, es lenguaje. En ello se encierra una limitación. Por tanto, en aquello que no puede entenderse puede existir la tarea infinita de hallar la palabra que, por lo menos, se acerque más a la realidad objetiva.

JG: ¿Por qué, en *Verdad y método*, recurre usted a propósito de esto a la doctrina de Agustín de Hipona acerca de la palabra interior?

HGG: Precisamente porque Agustín de Hipona necesitó nada menos que quince libros para acercarse al misterio de la Trinidad, sin caer por ello en la escapatoria equivocada de una presunción gnóstica. Esto llegó a ser para mí un punto muy importante, que tengo que defender con insistencia. En efecto, no se trata en realidad de la Torre de Babel, es decir, de la multitud de lenguas y de la confusión de lenguas, que según el Antiguo Testamento puso fin a la construcción de la torre y dispersó a los hombres para que cada uno si-

guiera su destino individual. En realidad, no es la multitud de lenguas la que constituiría una barrera insuperable para la tarea hermenéutica. Cada lenguaje puede aprenderse. De este modo, cada uno vuelve a ser capaz de sobrepasar todos los límites, si es que busca entenderse con otros. Desde luego, en la experiencia límite que reside en la palabra como tal, hay precisamente una tarea infinita.

Esto mismo traté de exponerlo más tarde en algunos estudios sobre los límites del lenguaje³. Y, así, se justifica en cada caso el esfuerzo por llegar a ser entendido. Cuando yo escucho una lengua extranjera que conozco muy poco, entonces creo inmediatamente que me hallo como en camino hacia una base de diálogo. En nuestra actual confusión de lenguas en la que nos encontramos, tengo incesantemente la misma experiencia muy significativa. Consiste en que las personas que se expresan en una lengua extranjera, aunque se den mal a entender, encuentran siempre gran benevolencia por parte de las personas del país. Suena a paradójico, pero es verdad: se entiende uno mejor chapurreando una lengua extranjera, que en los intentos de dos personas por entenderse hablando una misma lengua materna.

He tenido habitualmente esta experiencia. Sucede con harta frecuencia que uno de los dos haga al otro la siguiente oferta: bueno, vamos a hacérselo todo más sencillo. Usted habla alemán, y yo hablo con usted en inglés, en francés, en español o en el idioma que sea. Pero la cosa no marcha. Cuando se quiere hablar el uno con el otro, entonces al cabo de cierto tiempo se llega a hablar tal lengua determinada o tal otra. En esta experiencia, que todos conocemos, resalta –a mi parecer– la realidad concreta que es el diálogo o la lingüisticidad. No son simples abstracciones del concepto universal para designar el lenguaje. Es cosa que induce señaladamente a error, aunque *graphein* y *gramma* tengan su raíz natural en la historia antigua de la palabra. Pero las palabras no son nada escrito. Las palabras no están grabadas en el cerebro. Sino que lo que se halla dispuesto en él, por decirlo así, es la capacidad para establecer nuevas combinaciones, es decir, para hacer que sea posible hablar. Es la lingüisticidad. Y la expresión significa, por tanto, el «diálogo interior», tal y como el estoicismo denominó al *logos endiathetos*. Agustín desarrolló de manera sumamente impresionante la idea de que ese

3. Cf., por ejemplo, *Grenzen der Sprache*, en *Gesammelte Werke*: en adelante citado como *Obras Completas* VIII, 350-361.

diálogo interior puede aclarar un misterio de la religión cristiana. Yo he aprendido mucho de los tratados de Agustín *De trinitate*. Estos tratados contienen una verdadera exuberancia de metáforas que pretenden hacer comprensible el gran misterio de la dogmática cristiana. Agustín se orienta por el concepto del *logos* y del proceso interno de Dios. En último término, él se inspira siempre para todo ello en el neoplatonismo, y logra de este modo superar el gnosticismo. Si esto es así, entonces tenemos aquí efectivamente un límite del conocimiento, y es necesaria la fe.

JG: Si la Trinidad significa un proceso interno en Dios, ¿querrá esto decir para usted que hay aquí un límite frente al gnosticismo, un límite de la cognoscibilidad, del instrumentalismo, del nominalismo?

HGG: Sí. La doctrina agustiniana recalca con toda insistencia que la *Trinitas* significa precisamente el límite. A ella podemos acercarnos únicamente por medio de analogías humanas.

Esto no es precisamente una prueba de la existencia de Dios; es tan sólo un camino para entender la revelación. El intento de Agustín es decirnos a través de sus libros que, a pesar de todo, el mayor misterio de la proclamación y de la revelación puede hacerse comprensible de algún modo para la razón humana por medio de analogías. Pero aquí no es posible probar nada. Él creía que con eso se elevaba por encima de los ataques gnósticos.

JG: Muy esclarecedor. Pero podría objetarse: eventualmente toda persona concederá que uno puede sólo aproximarse a la comprensión de la Trinidad, aunque tal comprensión no exista. Realidades «más triviales» quizás puedan dominarse. La aproximación es bien patente en el caso de la Trinidad, porque es la Trinidad de Dios, porque la Trinidad sobrepasa nuestro entendimiento. Pero los demás ámbitos de nuestro saber podrán, no obstante, dominarse.

HGG: En el saber no se trata siempre de dominar. Se trata de familiarizarse. Agustín expuso quince analogías con el misterio de la Trinidad —precisamente para mostrar que no todo puede dominarse—. Son cosas que nos resultan familiares, como nos resulta familiar el que haya lenguaje. Pero cómo llega eso a producirse, es algo que sigue siendo para nosotros un misterio. Al teólogo Agustín le basta decir: por tanto, no hagas como si este misterio fuera una total novedad. Hay muchas cosas que en el fondo no conocemos realmente, y con las que, a pesar de todo, nos hallamos familiarizados.

Todos conocemos cosas llenas de misterio. Pensemos, por ejemplo, en la memoria, en el olvidar y en el recordar. En la doctrina de Platón acerca de la *anamnesis* se encierra una profunda verdad. Podemos buscar una palabra que a uno no se le ocurre en absoluto. Pero cuando vuelve a ocurrírsele, esa palabra está sencillamente allí. Ahora bien, a pesar de todo, ¡cuántas veces habrá que buscar de nuevo la palabra! Por tanto, la declaración lingüística se halla en una notable asociación con el concepto.

Esta asociación entre la palabra y el concepto ¿no será también importante para la tan discutida cuestión acerca de cómo se presenta la filosofía práctica con el saber ante la inteligencia práctica, la *phronesis*, bajo la perspectiva conceptual general que Aristóteles utiliza en A 1 y con Z 1 como *skopos*, como punto de vista para ambos, y eso, aunque lo uno en sí mismo no sea práctico, sino propiamente teórico, mientras que lo otro signifique la praxis misma? De esta observación depende la tan discutida cuestión de saber cuál es la relación de la filosofía y de la filosofía práctica con el saber práctico de la *phronesis*. Se ha entablado un gran debate sobre ello. Unos dicen que la *phronesis* es una especie de ética, porque Aristóteles insiste en que la filosofía misma está también al servicio de la virtud y debe servir de ayuda a ésta. Así que, en este ámbito, parece que difícilmente habrá una frontera precisa entre la palabra y el concepto. Tan sólo el pensamiento nominalista de la edad moderna, que considera todas las palabras como instrumento, no reconoce ya que haya relaciones vitales que puedan configurarse de veras en palabras. Incluso una mirada puede ser una pregunta, y una mirada puede expresar una respuesta y una comprensión.

JG: ¿Existe, por tanto, un entender no lingüístico?

HGG: Existe indudablemente.

JG: ¿Y eso usted, a pesar de todo, lo llamaría lingüisticidad?

HGG: ¡Claro que sí! El lenguaje con palabras es siempre una concreción particular de la lingüisticidad, y exactamente lo mismo se puede decir, por ejemplo, de los gestos. Cuando a un perro se le señala con la mano una dirección, él no corre en esa dirección, sino que da un salto hacia la mano. Y es que hay lenguaje para los mudos, e incluso para los sordomudos. Así es también para Wilhelm von Humboldt, quien resulta para mí especialmente convincente, porque su carisma especial consistía en que él no sólo era un gran-

dioso lingüista. Al mismo tiempo consideraba importantes las cosas que se hacían accesibles en las distintas lenguas. Pensemos en la introducción a la lengua *kawi*. Esto se aplica también a todo el ámbito de problemas que hace que el *Fedro* sea tan difícil y, para mí, tan inolvidable. En él se muestra cómo la dialéctica filosófica se halla asociada con la verdadera retórica. Hay en esto muchos problemas que se me van planteando tan sólo lentamente.

Uno de esos problemas es el de saber cómo la Escolástica medieval llegó a estar finalmente tan dominada por Aristóteles. Cuando se lee a Agustín, entonces uno respira aire platónico. También en la lectura de Plotino, uno se siente transportado por un griego tan lleno de alma, que se escuchan en él los más grandes misterios de la mente platónica. Ese traslado posterior de Aristóteles a la teología cristiana ¿habría sido posible sin los árabes? Ésa es la cuestión. No es seguramente una casualidad el que el tránsito por la cultura árabe haya dejado en nuestro lenguaje muchas huellas. Y, así, a las cifras que nosotros utilizamos, las llamamos cifras arábigas. No tienen ya nada que ver con las conocidas cifras romanas, que permiten reconocer siempre algo de la representación de multitud de unos. En las cifras arábigas tenemos símbolos fijados libremente, que nada reproducen. De la misma manera, el concepto del álgebra es de origen árabe. Con la lengua árabe tenemos ante nosotros una lengua completamente extraña que seguramente no conoce la cópula ni nada de lo que la lógica y la gramática desarrollaron en griego y en latín. El lenguaje no está nunca completamente libre de metáforas. Pero no toda lengua es tan lógica como el latín. Cuando se quiere convertir todo en conceptos lógicos de tipo genérico, entonces hay algo que queda siempre al margen. La lengua se debilita, palidece. Quizás todo el destino de la civilización occidental se anuncia ya en este giro nominalístico, en esta disputa sobre el universalismo, porque no tiende a entablar un diálogo, sino que quiere afirmar algo que pueda probarse terminantemente. Para ver aquí con más claridad, habría que recordar la inseparabilidad entre la retórica y la dialéctica, en la que insiste el *Fedro*. La obra de Platón llama la atención de modo especial porque considera expresamente como tema a la retórica y al uso de la misma con fines demagógicos y populistas, a los que se llama sofística, y presenta a menudo a Sócrates en diálogo con los sofistas. Es una genial invención de Platón.

JG: Sócrates en diálogo con los sofistas ¿es una invención de Platón?

HGG: ¡Sí, lo es! ¡Y con qué vigor poético! En efecto, sabemos que los grandes sofistas eran, casi todos ellos, extranjeros que habían llegado a Atenas. Y, así, el pueblo, incitado por la juventud intelectual y por sus maestros, se aferró un día a lo únicamente palpable, a Sócrates, y se vengó de esas nuevas modas. La obra entera de Platón nos hace ver admirablemente esa confusión de Sócrates con los sofistas. Platón, para su crítica de las destructoras consecuencias del movimiento ilustrado de los sofistas, estilizó a su manera su figura de Sócrates⁴ y con ello dio inmortalidad al famoso saber de que no se sabe, a la docta ignorancia, de la que Jenofonte, evidentemente, no hizo constar nada en sus recuerdos. Más tarde, en el *Fedro*, Platón busca algo así como un equilibrio entre la retórica y la dialéctica, y con esta idea enlazó Aristóteles, que en la academia de Platón enseñó retórica y lógica.

Habría que aclarar propiamente si la filosofía práctica desarrollada por Aristóteles, presupone de algún modo la *phronesis* o incluso representa, ella misma, tal idea moral. Pero a mí me parece muy importante que tampoco Aristóteles haya situado a la lógica en el lugar más alto. Yo estoy cada vez más convencido de que Aristóteles, mediante su manera de pensar, emprende igualmente experimentos conceptuales, y que sus escritos no fueron concebidos, o —desde luego— no fueron concebidos en todos los casos como una especie de publicación. Así que también esos escritos, si queremos entenderlos, habrá que trasponerlos en diálogos.

Por desgracia, no poseemos ya los diálogos compuestos por Aristóteles mismo, que fueron mundialmente famosos. Podemos reconstruirlos en cierto modo por Cicerón, en la medida en que no fueron tema doctrinal y dejaron muchas cosas en suspenso. Se escucha un debate en el que media un tercero, pero al final todo queda en el aire. Platón, desde luego, consiguió en este sentido un efecto mucho más intenso. Cuando presenta a Sócrates en diálogo, uno se siente siempre personalmente implicado con cada pregunta. Ese hablar monótono del otro, que en la mayoría de los casos dice únicamente «no», «sí», «quizás», tiene la consecuencia de que, al cabo de poco tiempo, uno se olvida de que son diálogos. ¡Tan implicado está uno mismo en el diálogo!

4. Cf. en la presente obra: *Platón como retratista*, 267-303.

JG: Pero el puesto central que ocupa la expresión «lingüística» suena a algo misterioso, si es que no se trata de ningún lenguaje concreto. ¿Puede usted explicarlo?

HGG: Dimos ya una explicación, cuando yo recordaba el lenguaje de los gestos. Es evidentemente lo ordinario que incluso los animales domésticos, que no tienen la facultad del habla, apenas puedan recibir de nosotros los hombres indicación alguna. ¿Por qué sucede esto? ¿Qué es lo universal que lo caracteriza? Evidentemente, a los animales les falta la capacidad para entender lo simbólico, a saber, que en algo que no es lo que se quiere dar a entender, se reconozca otra cosa distinta, que es lo que se quiere dar a entender, sea lo que sea, y que eso se ajuste tanto como la *tessera hospitalis* (tarjeta acreditativa de relaciones de hospitalidad) con la que una persona, incluso después de generaciones, se muestra como antiguo amigo de la casa.

JG: Por tanto, ¿la lingüística sería la capacidad universalísima de servirse de algo para dar a entender algo y comunicarlo?

HGG: Sí, para entender algo como una indicación para entender, y no como hace el perro, cuando se le extiende un dedo, que lo que quiere es atraparlo para apoderarse de él, sino para entender que eso significa algo.

JG: Pero ¿cómo se configuran aquí las relaciones entre la lógica y la retórica? Actualmente se considera a la lógica como un saber riguroso, científico y fundado, mientras que a la retórica se la ve como sofística.

HGG: La palabra «retórica» es hoy día como un insulto. ¡Vaya que lo es! Eso lo considero como un gran punto débil de nuestra civilización. En Vico se halla todavía la retórica en su pleno sentido. Usted conoce aquel escrito latino titulado: *De ratione studiorum*. Ese escrito me atrajo mucho siempre, mucho más que la aplicación que luego desarrolló en *La nuova scienza*. En ella tropieza uno con muchas extravagancias filológicas. Sin embargo, aun allí lo fundamental sigue siendo muy instructivo. Usted recordará ciertamente que en Vico la expresión latina para referirse a la ciencia es el término *crítica*. Pero este término, en realidad, no significa «comunicación con algo», sino el estar separado de algo. Por tanto, la totalidad del concepto moderno de objetividad comienza a formarse en ese tiempo. La objetividad significaba originalmente lo que se mos-

traba al sujeto, el objeto. Vico tiene ya presente el giro cartesiano. La lingüisticidad, podría decirse también, es capacidad para el símbolo. Con Stefan George yo la llamaría incluso capacidad para el ensueño.

JG: A propósito, ¿cómo reacciona usted ante la crítica corriente de que el pensamiento hermenéutico es hostil a la ciencia, a la lógica y a la objetividad? ¿Es una crítica muy difundida!

HGG: Sí que lo es.

JG: ¿Será un malentendido?

HGG: Citaré como respuesta el excursus del *Politikos* («El Político»), en el que se yuxtaponen esas dos formas de medir, y donde se dice expresamente: al hombre, que –como tal– es un ser político, le pertenecen ambas cosas. La ciencia, que es poder y que reclama poseer algo, es tan sólo una forma de saber. Pero hay otra forma más, y esa otra es la que yo desearía defender: encontrar la palabra correcta en el instante adecuado, eso que es la precisión misma. Tal era el antiguo y honorable concepto de la retórica.

Por tanto, ese malentendido es en realidad un extravío. Quiero decir que es completamente evidente lo que yo digo: allí dondequiera que surge la ceguera –por el procedimiento de medir y por la lógica– ésta no está ligada en cuanto verdadera ceguera a ese saber, sino al considerar que ese saber lo es todo. Éste es el criterio que yo querría propugnar. Y en cuanto a la historia del arte, y en general en cuanto a las ciencias del espíritu, mi experiencia fundamental ha sido la misma. Lo que en esas cosas me atraía, era precisamente lo que no puede alcanzarse por medio de la metodología. Sino que es, de nuevo, esa presencia simbólica. Por ejemplo, uno se reconoce *a sí* en la historia. En la investigación metodológica de la historia, eso se considera completamente equivocado: ¡vamos a ser «objetivos»!

Esto, claro está, son cosas muy profundas, que yo ahora, al final de mi vida laboral, acompaño con el pensamiento acerca de qué consecuencias tendrá la extensión global de nuestra cultura científica. ¿Se producirá ahora quizás un regreso a ciertas formas de ritualización? Remito para ello a mis estudios sobre la imagen y la reproducción⁵. Lo que quiero dar a entender allí, lo defendería siempre. La ritualización es algo que nos resulta infinitamente extraño al verlo en

5. Cf. en la presente obra: *Palabra e imagen: «así de verdadero, así de óptico»* (1992), 223-256, así como la obra: *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache*, en *Obras Completas* VIII.

China o en el Japón. Me acordaré siempre del dominio de sí mismo que necesita un japonés para no reírse cuando ve un ramo de flores europeo. Pues nosotros no vemos lo simbólico que es un ramo de flores. ¡Esos europeos que en el ramo se limitan a mezclar cualesquiera colores! En realidad, eso es un gran arte y demuestra un gran sedimento educativo de la cultura japonesa. Hay cosas sumamente artísticas, en las que el ritual se efectúa y se ha sedimentado.

JG: Pero ¿no sucede que en nuestra sociedad la capacidad técnica se ha convertido en el nuevo ritual, de tal manera que no puede haber ya retorno?

HGG: No. El ritual es una cosa muy diferente de una reglamentación automatizada. El ritual se ejecuta y expresa respeto y veneración. El ritual no es tampoco, ni mucho menos, de utilidad. Sino que aporta, más bien, a la vida un enorme formalismo, que probablemente ha atenuado muchos peligros explosivos de nuestra vida emocional. En principio, es lo mismo que pienso al considerar ese pasaje del *Politikos*. Ninguna persona habla de que la ciencia como tal sea fútil o sea peligrosa. Claro que la aplicación de la ciencia no es ya ciencia. Esto no habrá más remedio que admitirlo.

La genuina intuición de Heidegger acerca de la era tecnológica y de toda su armazón consiste en haber visto cuál era, por decirlo así, su consecuencia: que de ella no brotaría ya ninguna fascinación. Tal es el punto decisivo.

JG: Sus relaciones con Heidegger son, claro está, muy complejas. Según como se mire, usted será un seguidor de Heidegger o ...

HGG: ... o alguien que se ha quedado atrás, para que le vean detrás de Heidegger. Las dos cosas, desde luego, están justificadas.

JG: Sí, según que a usted se le vea como a un continuador de Heidegger, o bien que se considere la hermenéutica formulada por usted como una alternativa al pensamiento de Heidegger. ¿En qué consiste el seguimiento de Heidegger? ¿En qué, la concepción opuesta a la de Heidegger? ¿Cómo considera usted, en general, sus relaciones con Heidegger?

HGG: Es una pregunta muy sustancial. En primer lugar: de Heidegger no se puede prescindir para explicar cuál fue mi formación. Y esta pregunta puede referirse únicamente a la idea que yo me he formado sobre él, una vez que Heidegger —como quien dice— ya no está en mi vida. Pues bien, yo le diré: a él su impronta religiosa, su

afán de buscar a Dios durante toda su vida, le impulsó a todos sus radicalismos. A mí me sucedió lo mismo a mi manera, pero con la gran diferencia de que mi infancia no se vio marcada de veras en la misma dirección. Las cosas fueron muy distintas con el adolescente Heidegger, en Messkirch, como hijo que era de Messner.

Yo fui un admirador de Heidegger, y aun actualmente yo diría que mi primera obra, *Platos dialektische Ethik*, se atiene demasiado estrictamente al esquema defendido por Heidegger en aquel entonces: Platón no hace más que preparar el camino para Aristóteles. Hoy diría ya que con esta afirmación Heidegger no hace justicia a Platón, hasta tal punto que no llegó a ver lo que precisamente Hegel había visto. Cuando hoy día tomo en mis manos el libro de Hegel acerca de la historia de la filosofía, por muy mala que sea toda esa edición, y consulto al azar cualquier pasaje y no miro lo que dicen unas líneas más arriba, entonces no sé decir: ¿se está hablando de Platón o de Aristóteles? El comentario que Hegel hace de Platón y el comentario que hace de Aristóteles pueden intercambiarse casi automáticamente. ¡Hegel vio algo! Claro está que lo vio desde sus propios presupuestos. Lo que yo debo a Heidegger es que él me obligó a estudiar filología clásica, y con ello aprendí a seguir de una manera algo más disciplinada su propia tendencia, a saber, a mostrar desde el lenguaje cuál es propiamente el origen de los conceptos. A la pregunta fundamental que usted me formula, acerca de cuáles fueron mis relaciones con Heidegger, yo le respondería: admiro la fantasía y el vigor de su pensamiento. En todo lo que uno puede criticar a Heidegger, hay que tener bien presente: el que es capaz de pensar de manera tan vigorosa, puede escapar con la rapidez del rayo de cualquier posible autocrítica. Heidegger iba en pos de su visión. El que lo lograra tan bien, explica igualmente su error político. Sintió remordimientos de él, ya a los comienzos. En primer lugar, recibí las primeras noticias de Friburgo sobre sus relaciones con círculos nazis. Yo no las tomaba en serio. No creí nunca que él se atreviera jamás a meterse en política. Era demasiado evidente que él no tenía talento para hacerlo. Y por eso no me extrañé mucho de que las cosas le salieran mal. Veo también con bastante claridad que Heidegger se dejó arrastrar a su error político al prever cómo la revolución industrial iba a dominar a la humanidad. Eso lo vio él. Como hijo de campesinos de Messkirch, era más clarividente que nosotros, que desde

muy pronto nos habíamos criado en el clima de la civilización y para el clima de la civilización. Esto era lo que Heidegger había expresado también correctamente, a mi parecer, en su debate acerca de la tecnología. Tiene razón, cuando dice que lo peligroso no es la tecnología, sino la fascinación que dimana de ella. Esa fascinación hay que superarla. Hay que ver que eso es algo que ahora refleja un enorme retraso en nuestra cultura europea. Al menos, quizás, en los países latinos. Veo muy bien el papel que en ellos ha desempeñado la Iglesia Católica. Esa influencia puede contemplarse de manera muy crítica, cuando uno se ha educado en una confesión religiosa distinta. Pero yo diría actualmente que, así y todo, y junto a las demás grandes religiones universales, eso es una forma de respeto y recato, mientras que el puritanismo, a fin de cuentas, es propiamente, como Heidegger escribe, un «olvido del ser».

JG: En el año 1985 usted emprendió una edición corregida de última mano de sus obras, en diez volúmenes, el último de los cuales se publicó en 1995. Es una suerte nada corriente que un autor viva para presentar la edición definitiva de sus *Obras completas*. Por tanto, la última mano en esa edición se debe siempre a usted mismo. ¿Cuáles fueron las directrices seguidas en esta edición definitiva?

HGG: Se trata realmente de una paradoja. El primero de todos mis pensamientos fue: no quiero que hagan de mí un clásico, de quien se recopila todo lo que él haya dicho alguna vez. La edición de mis obras no comprende la totalidad de mis publicaciones. En ello insistió mucho, y con razón, mi editor Siebeck. Sino que es una selección de mis obras. Hay obras que se escogen, y otras que se dejan a un lado. Éste fue el primer paso en esta magna tarea. Había que contar, además, con la posibilidad de que yo no pudiera encargarme de completar personalmente la recopilación. Los primeros volúmenes fueron los que trataban temas griegos. Así se hizo, porque yo tenía la experiencia de que la mayoría de mis estudios sobre la filosofía griega, publicados por muchas editoriales diferentes, no eran conocidos por todos los interesados en la materia que vivían en el extranjero. Por eso, se me hacían preguntas a las que yo había respondido ya hacía mucho tiempo. Y mis respuestas se hallaban impresas. Así que pregunté al editor, el padre del actual editor Siebeck, si no le apetecería publicar una recopilación de esos estudios sobre temas griegos. Él accedió de buena gana. Pero pensó que sería me-

jor publicar todos mis trabajos. Así que, por fin, llegamos a un acuerdo: añadiríamos a ellos los estudios que yo mismo me iba a encargar de seleccionar, esforzándome lo más posible en escoger los trabajos más importantes entre los nuevos estudios que yo había ido escribiendo a lo largo de casi quince años. Con ello el orden temático no se ajustaba ya a la sucesión cronológica.

Y con este pequeño balance, una vez que se termine con éxito la edición de mis obras selectas, me despediré de esta tarea con las siguientes palabras: la edición no será nunca lo que es una publicación póstuma, pero la sustituirá. En lo que a mí respecta, no existirá ese gran monumento funerario que supone la publicación póstuma de la totalidad de las obras. Pero, hablando sinceramente, creo que eso será para mí una ventaja.

JG: Una vez finalizada esa publicación, ¿qué trabajos piensa usted emprender?

HGG: Como es natural, me gustaría ir siguiendo la línea fundamental que, tocando unos temas y otros, transcurre entre la palabra y el concepto, y fundamentando más mis ideas en algunas investigaciones que profundicen en los temas⁶. Uno de esos trabajos se dedicará al tema de lo que es la ética, de lo que significa el que se hable teóricamente de algo que es práctico. ¿Podremos revitalizar de nuevo el antiguo sentido amplio de lo que es la retórica? En opinión mía, Heidegger —en sus últimos tiempos— no se ocupó ya de estudiar estos temas. Nietzsche le empujó para que llegara hasta las más extremas consecuencias. Entonces Heidegger no pudo ya arreglárselas sin presarnos poetizantes y no encontró un verdadero lenguaje. Es indiscutible que sus miradas fueron amplias. Yo defiendiendo siempre a Heidegger refiriéndome sobre todo a aquel trabajo de 1938 sobre: *Das Zeitalter des Weltbildes* («La era de la cosmovisión»). ¿Será un estudio de ayer o, más bien, del mañana? ¿O quizás del pasado mañana?

6. Cf. en la presente obra: *De la palabra al concepto. La tarea de la hermenéutica como filosofía* (1995), 135-147.

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

1. *Autopresentación*, publicado en L. J. Pongratz (ed.), *Philosophie in Selbstdarstellungen* III, Hamburg 1977, 59-100. También aparece en *Gesammelten Werke* II, 479-508, cuya versión castellana es H.-G. Gadamer, *Verdad y método* II, Sígueme, Salamanca ⁴2000, 375-402.
2. *Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica*, publicado en italiano con el título «Ermeneutica», en *Encyclopedia del Novecento* II, Roma 1977, 731-740. En alemán fue editado por J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* III, 1061-1073; también en *Gesammelten Werke* II, 92-117, cuya versión castellana es *Verdad y método* II, 95-118.
3. *La universalidad del problema hermenéutico*, publicado en «*Philosophisches Jahrbuch* 73 (1966) 215-225. También se encuentra en *Gesammelten Werke* II, 219-231, cuya versión castellana es *Verdad y método* II, 213-224.
4. *Lenguaje y comprensión*, publicado en «*Zeitwende. Die neue Furche*» 41 (1970) 364-377. También se encuentra en *Gesammelten Werke* II, 184-198, cuya versión castellana es *Verdad y método* II, 181-194.
5. *Sobre la posibilidad de una ética filosófica*, publicado en M. Engelhardt von Paulus (ed.), *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*, Mainz 1963. También se encuentra en *Gesammelten Werke* IV, 175-188.
6. *De la palabra al concepto. La tarea de la hermenéutica como filosofía*, publicado en *Menschliche Endlichkeit und Kompensation*, Bamberg 1995, 111-124.
7. *La estética y la hermenéutica*, publicado en «*Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie*» 56 (1964) 240-246. También se encuentra en *Gesammelten Werke* VIII, 1-8.

8. *Acerca de la verdad de la palabra*, publicado en *Gesammelten Werke* VIII, 37-57.
9. *Texto e interpretación*, publicado en P. von Forget (ed.), *Text und Interpretation*, München 1984, 24-55. También se encuentra en *Gesammelten Werke* II, 330-360, cuya versión castellana es *Verdad y método* II, 319-347.
10. *Palabra e imagen: «así de verdadero, así de óntico»*, publicado en *Gesammelten Werke* II, 373-399.
11. *La filosofía griega y el pensamiento moderno*, publicado en «Festschrift für Franz Wieacker zum 70. Geburtstag», Göttingen 1978, 361-365. También se encuentra en *Gesammelten Werke* VI, 3-8.
12. *Platón como retratista*, publicado por «Verein der Freunde und Förderer der Glyptothek und der Antikensammlungen», München 1988. También en *Gesammelten Werke* VII, 228-257.
13. *La herencia de Hegel*, publicado en *Das Erbe Hegels*. «Zwei Reden aus Anlass der Verleihung des Hegel-Preises 1979 der Stadt Stuttgart an Hans-Georg Gadamer am 13. Juni 1979», Frankfurt 1980, 35-64. También en *Gesammelten Werke* IV, 463-483.
14. *Heidegger y el lenguaje de la metafísica*, publicado bajo el título *Anmerkungen zu dem Thema «Hegel und Heidegger»*, en H. von Braun-M. Riedel, *Natur und Geschichte*. «Karl Löwith zum 70. Geburtstag», Stuttgart 1967, 123-131. También en *Gesammelten Werke* III, 229-237.
15. *Hermenéutica y diferencia ontológica*, publicado en *Gesammelten Werke* X, 58-70.
16. *Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de H.-G. Gadamer y se da fe de su recepción histórica*, conversación mantenida los días 3 y 24 de mayo de 1996, en Heidelberg. Texto completado y revisado por H.-G. Gadamer. Publicado.

ÍNDICE DE NOMBRES

- Adorno, Th. W.: 37
Afrodita: 282
Agatón: 282
Agustín, san: 34, 47, 59, 78, 161, 270, 331, 355, 363, 371
Albert, H.: 81
Alcibíades: 274, 278, 286, 301
Anaxágoras: 282
Anaximandro: 296
Apel, K.-O.: 45, 76
Aquiles: 59
Aristófanes: 270, 282
Aristóteles: 27, 35, 44, 47, 51, 58, 73, 79, 95, 100, 108, 117, 120, 126, 138, 164, 171, 178, 184, 218, 232, 236, 238, 243, 246, 250, 259, 263, 274, 284, 289, 293, 295, 301, 309, 314, 325, 329, 331, 334, 350, 355, 367, 370, 374, 380
Austin, J. L.: 77, 112, 162

Bacon, F.: 79
Barth, K.: 23, 67
Bartuschat, W.: 37
Baumgarten, A.: 43, 53
Becker, O.: 329, 335, 337
Beethoven, L. v.: 25
Belting, H.: 255
Benjamin, W.: 229
Benn, G.: 182
Bergson, H.: 320
Bertram, E.: 23
Berve, H.: 33
Betti, E.: 66, 70, 72, 75, 249
Biser, E.: 72

Bloch, E.: 320, 334
Boeckh, A.: 42, 65, 79
Bolland, G. J. P.: 320
Bollnow, O. F.: 66
Bornkamm, G.: 68
Brabante, R. de: 353
Bradley, F. H.: 320
Brentano, F.: 45
Bröcker, W.: 29
Buber, M.: 70
Bubner, R.: 37
Büchner, G.: 237
Bultmann, R.: 10, 67, 83

Casiano: 59
Cassier, E.: 79, 197, 307
Cayetano: 48
Cebes: 279
Celan, P.: 54, 216
Cézanne, P.: 310
Chladenius, J. A.: 61
Chomsky, N.: 79
Cicerón: 376
Cohen, H.: 306, 321
Collingwood, R. G.: 71, 77, 312, 328
Coreth, C.: 72
Corinth, L.: 273
Cramer, K.: 37
Cramer, W.: 37
Croce, B.: 71, 76, 79, 312, 319
Curtius, E. R.: 10
Cusa, N. de: 47, 317, 334

Dannhauer, J.: 58
Demiurgo: 295

- Demócrito: 30, 298
 Derrida, J.: 15, 82, 192, 194, 342
 Descartes, R.: 69, 83, 263, 329, 352
 Dickens, Ch.: 272
 Dilthey, W.: 23, 35, 38, 64, 71, 81, 85, 189, 193, 219, 241, 306, 311, 320, 327, 330, 347
 Diotima: 283, 293, 302, 326
 Dockhorn, K.: 78
 Dostoievski, F.: 24
 Droysen, J. G.: 65, 102, 155, 273, 306

 Ebbinghaus, H.: 37
 Ebbinghaus, J.: 320
 Ebeling, G.: 59, 76
 Ebert, Th.: 37
 Ebner, F.: 70
 Eckard, C. H.: 73
 Eckhart, maestro: 25, 47
 Einstein, A.: 22
 Eliot, T. S.: 337
 Engisch, K.: 74
 Epicarmo: 270
 Ernesti: 63
 Ernst, P.: 22
 Euclides: 136
 Eudoxio: 294
 Eutifrón: 275

 Fechner, G. T.: 65
 Fichte, J. G.: 63, 66, 102, 259, 325, 368
 Fidias: 24
 Finkeldei, J.: 312
 Flacius, M.: 61
 Fontane, Th.: 273
 Forget, P.: 216
 Francke, A. H.: 62, 72
 Freud, S.: 25, 84, 198, 264, 316
 Freyer, H.: 66, 307
 Friedemann, H.: 46
 Friedländer, P.: 10, 26, 39, 45
 Frye, N.: 169

 Fuchs, E.: 76
 Fulda, F.: 37, 322

 Gadamer-Lekebusch, K.: 38
 Galileo: 30, 40, 101, 197
 Geldsetzer, L.: 60
 Gentile, G.: 79
 George, St.: 23, 46, 183, 310, 363, 378
 Georgiades, T.: 175
 Gerigk, H.-J.: 72
 Goethe, J. W.: 32, 34, 108, 159, 218, 220, 236, 272, 289
 Gogarten, F.: 70, 120
 Gogh, V. van: 24, 310
 Gombrich, E.: 255
 Griesbach, E.: 70, 120
 Gris, J.: 310
 Groethuysen, B.: 66
 Gundolf, F.: 23

 Habermas, J. X.: 12, 37, 42, 76, 81, 209, 316
 Haecker, Th.: 70
 Halicarnaso, D. de: 61
 Hamann, R.: 10, 309
 Hartmann, N.: 10, 25, 79, 119, 124, 128, 290, 307
 Hegel, G. W. F.: 15, 24, 34, 45, 54, 64, 66, 71, 75, 77, 86, 102, 120, 122, 138, 151, 153, 172, 185, 192, 195, 215, 221, 225, 229, 237, 243, 256, 259, 269, 302, 340, 350, 352, 355, 368, 380
 Heidegger, M.: 10, 15, 25, 34, 39, 45, 47, 50, 68, 76, 85, 90, 119, 162, 172, 182, 186, 190, 198, 220, 221, 250, 259, 305, 307, 314, 320, 363, 365, 379
 Heinze, R.: 26
 Helmholtz, H.: 94
 Henkel, A.: 32
 Henrich, D.: 37, 67, 322
 Heráclito: 41, 215, 326
 Herbart, J. F.: 65

- Herder, J. G.: 33, 78, 108, 194, 223
 Hermes: 57, 154
 Hesse, H.: 22
 Hildebrandt, K.: 46
 Hirsch, D.: 72
 Hitler, A.: 33
 Hölderlin, F.: 15, 17, 29, 34, 51,
 180, 183, 310, 322, 337, 357
 Holl, K.: 59
 Hölscher, U.: 130
 Homero: 57, 59, 163, 182, 268, 300
 Hönigswald, R.: 10, 22, 78
 Horacio: 21
 Horkheimer, M.: 37
 Hotho, H. G.: 237
 Humboldt, W. v.: 23, 65, 102, 162,
 197, 374
 Husserl, E.: 10, 15, 23, 25, 31, 34,
 51, 66, 69, 77, 113, 182, 194,
 307, 311, 321, 331, 334, 336,
 347, 365
 Ingarden, R.: 175
 Iser, W.: 72
 Jaeger, W.: 10, 26, 35, 234
 Jaensch, E.: 67
 Japp, U.: 216
 Jaspers, K.: 35, 67, 69, 334
 Jauss, H. R.: 72, 89
 Jenofonte: 376, 378
 Jesús: 161
 Johnstone jr., H. W.: 78
 Kafka, F.: 182
 Kahler, E. v.: 23
 Kant, I.: 27, 30, 47, 51, 63, 65, 102,
 118, 126, 130, 131, 152, 190,
 224, 243, 250, 259, 262, 302,
 306, 315, 320, 331, 352, 367
 Keyserling, E. v.: 273
 Kierkegaard, S.: 24, 69, 119, 156,
 226, 311, 313, 322, 356
 Kimmerle, H.: 37
 Klein, J.: 32, 289
 Kojève, A.: 322
 Kommerell, M.: 10
 Kretschmer, E.: 67
 Köger, T.: 22
 Kroll, W.: 364
 Kroner, R.: 320
 Krüger, G.: 122, 332, 345
 Kuhn, Th.: 38, 40, 81
 Künne, W.: 37
 Lacan, J.: 81
 Lask, E.: 307, 320
 Leibniz, G. W. F.: 10, 36, 47, 326,
 331, 334, 352
 Leisegang, H.: 31
 Lersch, P.: 67
 Lessing, G. E.: 223
 Lessing, Th.: 22
 Liebmann, O.: 306
 Lipps, H.: 77, 112, 197
 Litt, Th.: 34, 42, 66, 307
 Lledó, E.: 37
 Lohmann, J.: 94, 96
 Lotze, H.: 307
 Löwith, K.: 37, 68, 70, 322
 Lücke, F.: 67
 Lukács, G. v.: 320
 Lutero, M.: 59, 61, 161, 196
 Maier, G. F.: 60
 Mallarmé, St.: 216, 311
 Mandonnet, P.: 353
 Mann, Th.: 22
 Marcuse, H.: 321
 Marx, K.: 25, 84, 316, 322
 McTaggart: 320
 Melancthon, P.: 61
 Michelet: 305
 Miguel Ángel: 24
 Mill, J. St.: 65
 Misch, G.: 66, 69
 Mnemosine: 230, 256
 Molière: 221
 Mommsen, Th.: 88
 Mörike, E.: 220

- Mozart: 227
 Musil, R.: 33

 Natanson, M.: 78
 Natorp, P.: 10, 18, 25, 237, 290
 Newton, I.: 30, 94
 Nietzsche, F.: 10, 23, 34, 45, 69, 82, 84, 87, 126, 136, 178, 192, 195, 198, 228, 264, 281, 316, 320, 324, 327, 330, 334, 340, 346, 350, 358, 382
 Nohl, H.: 320
 Nolde, E.: 177

 Orígenes: 59
 Osenberg: 33
 Otto, R.: 10, 343

 Pablo: 196
 Pannenberg, W.: 327
 Parménides: 291, 334, 344, 352
 Perelman, Ch.: 43, 78
 Pflaumer, R.: 37
 Piaget, J.: 79
 Picasso, P.: 310
 Píndaro: 29, 181
 Pinder, W.: 67
 Pitágoras: 236, 238, 279, 289, 296
 Platón: 15, 25, 27, 43, 51, 58, 77, 91, 99, 127, 130, 133, 136, 140, 142, 171, 192, 196, 233, 238, 245, 250, 267, 311, 313, 323, 326, 330, 352, 357, 368, 374, 375, 380
 Plotino: 25, 47, 245, 270, 288, 290, 334, 357, 375
 Plutarco: 272
 Polanyi, M.: 49, 79
 Popper, K. R.: 79

 Rad, G. von: 72
 Rafael: 255
 Rambach, J. J.: 62, 72
 Ranke, L. v.: 65, 87, 102, 306

 Reich, K.: 37
 Reinhardt, K.: 32
 Richards, A.: 185
 Rickert, H.: 348
 Ricoeur, P.: 81, 84, 169, 211
 Riedel, M.: 328
 Rilke, R. M.: 34, 310, 340
 Ritter, J.: 84
 Rothacker, E.: 65, 74, 200, 306, 307
 Rousseau, J. J.: 118, 124
 Russell, B.: 197

 Salin, E.: 23
 Sartre, J.-P.: 322
 Scheler, M.: 10, 25, 124, 118, 199, 334
 Schelling, F. W. J.: 64, 69, 193, 321, 327, 329, 334
 Schiller, F.: 65
 Schlegel, F.: 63, 197
 Schleiermacher, F.: 38, 41, 60, 63, 71, 88, 173, 190, 194, 225, 229, 307, 330, 347
 Schlick, M.: 199
 Schopenhauer, A.: 281, 334
 Schubert, F.: 227
 Schulz, W.: 32
 Sedlmayr, H.: 74
 Seebohm, Th.: 72
 Semler, J. S.: 63
 Shakespeare, W.: 24, 45, 176, 218, 363
 Silanio: 268, 271, 300
 Simmias: 279, 281
 Simon, R.: 62
 Singer, K.: 46
 Sócrates: 16, 28, 41, 45, 94, 136, 138, 196, 234, 271, 291, 297, 301, 311, 375, 376
 Sófocles: 24, 32, 45
 Sontang, S.: 250
 Spengler, O.: 22, 135, 346
 Spinoza, B.: 62
 Spitzer, L.: 10, 221
 Spranger, E.: 66, 74, 307

- Stachel, G.: 72
 Staiger, E.: 74, 220, 221
 Steinthal, H.: 64
 Stenzel, J.: 27, 291, 322
 Strauss, L.: 46, 193
 Suárez, F.: 286
 Swift, J.: 32
- Tagore, R.: 25
 Tate, A.: 59
 Taylor, Ch.: 81
 Teeteto: 274
 Temistio: 79
 Thackeray, W.: 272
 Thibaut, A. F. J.: 73
 Tieck, L.: 176
 Tomás de Aquino: 14, 78, 123, 286, 331, 353, 357
 Trede, J. H.: 37
 Tredenburg, A.: 306
 Treitschke, H. v.: 88
 Troeltsch, E.: 23, 66
 Tucídides: 105
- Ulises: 59
 Unamuno, M. de: 70
- Vattimo, G.: 37, 64
 Verra, V.: 37
 Vico, G. B.: 43, 78, 108, 377
 Viernseisel: 267, 300
 Vitrubio: 171
 Volkmann-Schluck, K.-H.: 32, 34
 Vossler, O.: 87
- Wach, J.: 66
 Wagner, H.: 22
 Walch, C. Fr.: 73
 Warburg, M.: 185, 216
 Wartenburg, Y. v.: 65
 Weber, M.: 23, 67
 Weinsheimer, J. C.: 199
 Weizsäcker, V. v.: 70
 Wieacker, F.: 75
 Wiehl, R.: 37
 Wieland, W.: 37
 Windelband, W.: 320
 Wittgenstein, L.: 52, 76, 197
 Wolff, Chr.: 60
 Wolters, F.: 23
 Zenón: 291, 302

ÍNDICE DE MATERIAS

- Absoluto: 225
- Abstracción: 101
- Acción: 312
- Acontecer, acontecimiento: 191
- Adaptación: 144
- Aitia* (causa, razón): 295
 - forma: 299
 - materia: 296
 - finalidad (*telos*): 110, 252, 354
- Alegoría: 59
- Aletheia* (lo que se oculta, la verdad): 162, 233, 242
- Alienación, extrañamiento: 85, 87
- Alma: 46, 279, 299
- Alteridad, cf. *Otros*
- Ambigüedad: 193
- Amistad, cf. *Solidaridad*: 130, 263
- Amor: 120, 125
- Anámnesis* (recuerdo): 294
- Apariencia estética: 220
- Aperion* (ilimitado, indeterminado): 294
- Apertura de la experiencia: 49, 96
- Aporía: 292
- Applicato*: 73
- Areté* (virtud, la calidad mejor): 232
- Armonía: 287
 - dórica: 46
- Arte: 24, 86, 141, 223, 367
 - experiencia del arte: 39, 75, 151, 154, 160, 190, 225, 241, 365, 370
 - creatividad del arte: 244, 247
 - el arte y su pretensión de verdad: 86, 235, 242
- Artes plásticas: 177
- Artista, artístico: 86
- Audición: 206
- Autenticidad: 205, 213
- Autobiografía: 71
- Autor: 70, 151, 155, 158, 173
- Autoridad: 91
- Belleza, lo bello: 170, 232, 245, 282, 293, 301, 366
 - metafísica de lo bello: 220
 - belleza de la naturaleza y del arte: 151, 153
- Biblia: 52, 59
- Cálculo lógico: 108
- Carta a los romanos: 119
- Causa del movimiento: 261
- Causa, cf. *Aitia*:
- Ciencias naturales, ciencias del espíritu: 40, 63, 75, 81, 91, 101, 105, 135, 139, 140, 197, 223, 250, 259, 303, 365, 368, 378
- Círculo hermenéutico: 90, 190, 194, 219
- Clásico: 89
- Common sense*: 189
- Comunicación: 103, 204, 209
- Concepto de sistema: 27
- Concepto, historia de los conceptos, conceptualidad: 37, 135, 138, 290
- Conciencia de sí mismo: 27, 198, 263, 318
- Conciencia estética: 85, 89
- Conciencia histórica, conocimiento de la propia historicidad: 66, 87, 89, 228

- Conciencia moral: 123
 Conciencia psicológica: 199
 Concreto: 294, 297
 Conexión de efecto: 219
 Congenialidad: 71
 Convencionalismo, al hablar: 105
 Cosmovisión, concepción del mundo y de la vida: 66
 Creación: 230, 246
 Creación jurídica: 206
 Crítica: 43, 78, 117
 Crítica de la ideología: 13, 45, 81, 209
 Cuerpo: 261
 Cuestión: 48, 108, 313
 Cultura: 90, 92, 137, 145
 Curiosidad (apertura): 90

 Deber: 120
 Decir (el), cf. *Lenguaje*: 42, 185, 242
 Deconstrucción: 82, 193
 Decoración: 253
 Desciframiento: 210
 Destrucción (desmontaje): 352
 Devenir hacia el ser: 239
Diaíresis (división), cf. *Dialéctica*:
 Dialéctica: 191, 215, 235, 253, 291, 302, 306, 313, 333
 – lo uno y los muchos: 233
 – lo uno y la dualidad indeterminada: 295
 – diálogo, cf. *Pensamiento y Diálogo*: 45, 77, 291, 296, 301, 313, 326
 – obra del diálogo: 271, 276
 Diálogo, hablar: 10, 79, 191, 195, 324, 370
 Diferencia ontológica: 343, 345
 Dios, deidad: 86, 268, 353
 Distancia: 87
 Docta ignorancia: 136
 Documento: 205
Doxa: 41
 Duda: 69
Dynamis (potencia): 29, 239

 Ecología: 144
 Eficacia histórica, conciencia de la eficacia histórica: 40, 72, 94
Eidos (clase, idea, forma), cf. *Aitia*, *Idea*: 78
 Ejercicio dialéctico: 293
 Empatía: 89
Energeia, energía: 29, 239, 243, 250, 354
 Entelequia: 240
 Entender, cf. *Lenguaje*, *Verbalismo*: 40, 69, 83, 89, 144, 156, 189, 192, 194, 358, 374
 Entendimiento, llegar a un entendimiento (consenso): 41, 83, 99, 103, 200
 Enunciado: 108, 166, 170
Epagogé (inducción): 95, 285, 287
 Equidad (*aequitas*, *epieikeia*): 73
 Equilibrio: 143, 147, 148, 324
Eros: 282, 287
 Escritura, lo escrito, escribir: 166, 173, 204
 Esencia: 336
 Espejo, reflejo en el espejo: 88, 215, 307
 Espíritu, mente: 307
 Estadística: 92
 Estilo: 171, 213, 254
 Estructura: 219, 221
Ethos, valores, costumbre, cf. *Ética*: 44, 126, 263
 Exégesis (interpretación), cf. *Hermenéutica*: 166, 200
 – cognitiva, normativa, reproductiva: 58, 63
 – psicológica: 64, 70
 – interpretar y entender: 206, 212
 – interpretación de la poesía: 53
 Existencia: 69
 Existencia, *Dasein* (ser ahí): 68, 164, 190, 194, 351
 Experiencia fundamental: 27
 Experiencia:
 – del tú: 49, 89, 145

- histórica: 79, 192
- hermenéutica: 27, 36, 82, 90
- Expresión: 207
- Extrañeza, cf. *Otros, Alteridad*:
- alienación, extrañamiento: 85, 102

- Factividad: 191, 194, 348
- Fe: 68
- Fenomenología: 199
- Figura, forma: 219
- Filología: 31, 301
- Filosofía del lenguaje: 197
- Filosofía moral: 102
- Fin, finalidad, cf. *Aitia, Teleología*
- Finitud (de la experiencia histórica del hombre): 190, 192, 194
- Forma (*eidos*), cf. *aitia*
- Formalismo: 120
- Fuente: 155
- Fundamentación última: 27, 50
- Fusión de horizontes: 76, 212

- Género (*genos*), cf. *Idea*
- Gramática: 197, 200

- Hermenéutica: 37, 78, 85, 140, 146, 169, 264, 307, 310, 315, 347, 349
- jurídica: 73, 170, 205
- de la Reforma:
- romántica: 62, 88
- verbalismo de la hermenéutica: 95
- universalidad de la hermenéutica: 12, 76, 85, 101, 103, 158, 370
- prejuicio: 370
- Historia: 87
- Historia de la filosofía: 48
- Historicismo: 64, 87, 348, 367
- Humanismo: 65
- Hyle* (materia), cf. *Aitia*

- Idea (*eidos*): 31, 45, 172, 233, 294, 296
- universal, común: 284, 293, 297
- *chorismos*, separación (estar separado): 288, 291, 293
- individuo, caso individual: 290, 297
- género: 294
- teoría de las ideas: 288, 297
- ser en, inmanencia: 287, 292
- *methexis* (participación): 288, 297
- *mimesis* (imitación): 45, 288
- *mixis* (mezcla): 293
- *paradigma* (modelo): 290
- Ignorancia socrática: 16, 46, 276, 280, 302
- Ilimitado, cf. *Apeiron*
- Ilustración: 36
- Imagen, reproducción, retrato: 177, 223, 267, 272, 277, 299
- Individuación: 298
- Individualidad: 189
- Individuo, caso individual, cf. *Idea*: 297
- Individuo, en la historia del mundo: 71
- Inducción, cf. *Epagoge*: 79
- Industrialización: 97
- Inmediatez de la situación del diálogo: 204
- Intellectus infinitus*: 44
- Intermedio hermenéutico: 198
- Interpretación: 69, 175, 198, 249
- Intérprete: 211
- Investigación: 91
- Ironía: 45, 206, 283

- Juego: 39
- Juicio estético: 90
- Jurisprudencia: 139

- Lectura, lector: 174, 212
- lector original: 203
- Leer: 201, 214, 218, 220, 241, 248
- Lenguaje, hablar, cf. *Diálogo*: 50, 76, 96, 113, 197, 201, 264, 298, 316, 366, 370
- del arte: 154, 158
- lenguaje de la metafísica: 17, 191, 217, 339, 357

- lenguaje originario: 107
- Ley: 119
- Libertad: 102, 121, 262, 317
- Literatura: 170, 176, 179, 211
- Lo que viene dado: 199
- Lógica (silogística): 197
- Logos*: 161, 164, 186, 193, 195, 285, 289, 294, 299, 303, 315
- Malentendido, malentendimiento: 88, 203
- Mandato: 205
- Matemática: 136, 138, 235, 296
- Materia (*hyle*), cf. *Aitia*
- Medida, medir, cf. *Equilibrio*: 140, 234, 294
- Mens auctoris*, cf. *Autor*
- Mesotes*: 234
- Metafísica: 323
- dogmática: 102
- superación de la metafísica: 47, 70, 195, 323
- Metáfora: 181, 217, 323
- Methexis* (participación), cf. *Idea*
- Método: 92, 101
- Mezcla (*mixis*), cf. *Idea*
- Mimesis* (imitación), cf. *Idea*
- Moda: 94
- Modelo: 189
- Monólogo: 43
- Mostrar: 194
- Movimiento: 240, 319
- Mucho, multitud, cf. *Dialéctica* (lo uno y lo mucho)
- Mundo, mundo circundante, entorno: 79, 261, 265, 283
- Música absoluta: 200, 220
- Mythos*: 68, 169, 228, 242, 300, 303
- Nada: 334, 345
- Naturaleza (*physis*): 250, 260
- Necesidad del lenguaje, invención del lenguaje: 52, 191, 357
- Nombre: 185
- Nominalismo: 67
- Nous* (razón, inteligencia): 282, 295
- Número: 234, 279, 289, 295
- Objetivismo, posibilidad de objetivar: 87, 217
- Objeto, objetividad: 308
- Obra: 230
- Obra de arte: 151, 268
- Ocasionalidad del lenguaje: 111
- Oír: 174, 184, 211, 218, 242
- Olvidar: 28
- Olvido de sí mismo: 27, 115, 147, 264
- Ontología: 347
- Ontoteología: 354
- Otros, alteridad, ser de otra manera: 83, 195, 343, 358
- Paideia* (formación, educación): 284
- Palabra: 108, 112, 135, 161-187, 223
- autopresentación de la palabra: 213, 217
- juego de palabras: 215
- Paradigma* (modelo), cf. *Idea*
- Pensamiento: 47, 195
- diálogo del alma: 49, 77, 99, 195
- Peras* (límite): 294
- Percepción: 199
- Permanecer: 220, 241
- Phronesis* (*prudentia*, sensatez): 28
- Physis*, cf. *Naturaleza*
- Piedad: 275
- Poesía: 53, 115, 138, 142, 169, 171, 178, 212, 367
- Poésie pure*: 176, 180
- Poiesis*: 230, 245, 251
- Política: 130
- Pragma* (asunto): 262
- Praxis* (filosofía práctica): 84, 117, 265, 314
- Predicación: 62
- Prejuicio, cf. *Hermenéutica*
- Presencia: 217

- Problema, historia del problema: 25, 26, 80
 Proclamación: 206
 Protréptica: 275
 Prueba: 190
- Racionalidad finalista: 110
 Razón, cf. *Nous*: 103, 107
 – razón práctica: 44, 121
 Realidad: 31
 Realidad efectiva: 199
 Reconocimiento: 95, 195
 Reflexión: 44
 – trascendental: 191
 Regulación del lenguaje: 105
 Relativismo: 10, 97, 308, 368
 Repentinidad (lo que sucede de repente): 302
 Repetición: 214
 Reproducción: 70, 228, 249, 252
 Retórica: 29, 43, 61, 78, 181, 282, 377
 Ritmo: 180
 Romanticismo, cf. *Hermenéutica romántica*: 88, 189
- Sabiduría: 302
Scopus (punto de vista): 168
Sensus communis: 78
 Sentido: 213
 Señorío-Servidumbre: 195
 Ser bueno, el Bien: 129, 232, 285, 293
 Ser en, inmanencia, cf. *Idea*
 Ser: 164, 184, 191, 309, 322, 328, 344, 351, 356
 – recuerdo del ser: 48
 – historia del ser: 332
 – olvido del ser: 47, 192
 Significado: 113
 Símil, comparación: 285, 288, 292
 Sí-mismo, el Sí-mismo: 340
 Simultaneidad: 86, 151
 Situación: 120, 128
- Sociedad cultivada: 87
 Solidaridad, cf. *Amistad*: 146, 208, 227
 Subjetividad: 49
 Sustancia: 47, 123
Subtilitas: 62
 Superar y sublimar: 342
- Técnica: 85, 91, 110
Techne (ars): 230, 242
 – teoría del arte: 58
 Teleología: 95, 282
 Teología: 67
 Teoría del arte: 58
 Teoría, teórico: 117, 325
Terminus, terminología (concepto): 80, 107, 112
 Texto: 165, 168, 196, 199, 203, 205
 – eminente: 53, 178, 209, 210
 Tiempo, temporalidad: 165, 217, 220, 248
 – distancia en el tiempo: 76
 – conciencia del tiempo: 335
 Tipología: 67
 Totalidad: 51, 114
 Tradición: 42, 152, 159
 Traducción: 57, 96, 113, 155, 180, 200, 209, 228
 Trinidad: 161, 355, 373
Tyche: 213
- Unidad, lo uno, cf. *Dialéctica*
 Universal, común, cf. *Idea*
 Universalidad, cf. *Hermenéutica*
 Utopía: 270
- Valor, estimación del valor, cf. *Ethos, Bien*: 87, 118, 125, 193
 Verbalismo del entender: 79, 99
 Verbalismo, cf. *Escritura, Texto*: 157, 200
 Verdad: 9, 14, 24, 49, 70, 161-187
 Vida: 69
 Voluntad de poder: 69, 145, 192, 195

COLECCIÓN «HERMENEIA»

25 Aniversario

1976-2001

3. H. Marcuse-K. Popper-M. Horkheimer, *A la búsqueda del sentido*
7. H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*
8. E. Levinas, *Totalidad e infinito*
11. J. Ladrière, *El reto de la racionalidad*
22. A. Bandura, *Principios de modificación de conducta*
25. A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*
26. E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*
27. J. P. Miranda, *Apelo a la razón*
30. E. Mounier, *Obras completas II*
33. J. P. Miranda, *La revolución de la razón*
34. H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*
35. M. García-Baró, *La verdad y el tiempo*
36. W. D. Ross, *Lo correcto y lo bueno*
37. B. Lonergan, *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*
38. J. de S. Lucas (ed.), *Nuevas antropologías del siglo XX*
39. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*
40. J.-L. Marion, *El ídolo y la distancia*
41. J. Ladrière, *La articulación del sentido*
42. J. P. Miranda, *Racionalidad y democracia*
43. F. Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*
44. G. Pastor, *Sociología de la familia*
45. H. Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*
46. W. Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*
47. M. Henry, *Yo soy la Verdad*
48. B. Forte, *A la escucha del otro*
49. M. Henry, *Encarnación*
50. H.-G. Gadamer, *Antología*

Tel.: 34/ 923 218 203 - Fax: 34/ 923 270 563 - E-mail: sigueme@ctv.es

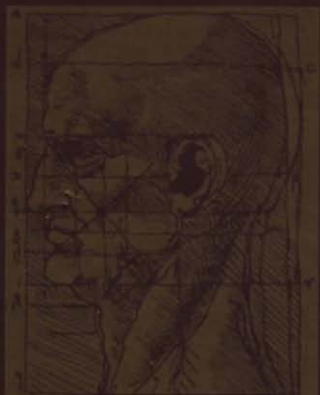
EDICIONES SÍGUEME - Apdo. 332 - E-37080 SALAMANCA

V erdad y método (1960) es la obra cumbre de Hans-Georg Gadamer. Ella sola le hubiera concedido un puesto en la historia de la filosofía contemporánea como el pensador de la hermenéutica.

Sin embargo, las obras completas de Gadamer ocupan diez extensos volúmenes. Tal extensión hace necesaria la presente selección de textos por dos razones. La primera, de orden práctico, para disponer de una introducción al pensamiento hermenéutico desde perspectivas variadas, como la autobiográfica, la estética, la histórica... La segunda, poner a disposición del lector una selección de textos que completen el pensamiento de Gadamer.

El volumen contiene, además de un interesante prólogo del editor Jean Grondin, una valiosa entrevista con el filósofo. En ella destaca una de las claves fundamentales de la hermenéutica: el diálogo, verdadera piedra filosofal que convierte todo lo que toca en áureo para el hombre.

Hermeneia



Filosofía

428822 -

ISBN: 84-301-1436-X



9 788430 114368